





سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الطرق إلى الحداثة

التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي

تأليف: غيرترود هيملفارب
ترجمة: د. محمود سيد أحمد

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 - 1990

367

الطرق إلى الحداثة

التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي

تأليف: غيرترود هيملفارب
ترجمة: د. محمود سيد أحمد



سبتمبر 2009

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: 28613 ـ الصفاة ـ الرمز البريدي13147
دولة الكويت
تليفون : ٢٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)
فاكس : ٢٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)
الموقع على الإنترنت:
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 284 - 5



العنوان الأصلي للكتاب

The Roads to Modernity

The British, French, and American Enlightenement

by
Gertrude Himmelfarb

Alfred A. Knope, New York, 2004.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

رمضان ١٤٣٠ هـ - سبتمبر ٢٠٠٩

المحتوى

مقدمة

هذا الكتاب هو محاولة طموحة (أكثر طموحا مما يسمح حجمه) لتخليص التنوير من النقاد القساة، والمدافعين الذين هللوا وصفقوا له من غير نظرة نقدية إليه، ومن مفكري ما بعد الحداثة الذين أنكروا وجوده، ومن المؤرخين الذين قللوا من شأنه، أو حطوا من قدره، وفضلا عن ذلك من الفرنسيين الذين تحكموا فيه، واستولوا عنوة عليه [١]. ولتخليص التنوير من هؤلاء، فإنني أقترح أن أعيده، في جزء منه، إلى البريطانيين الذين أعانوا على إيجاده - أعني الذين أوجدوا، بالفعل، تنويرا يختلف عن تنوير الفرنسيين أتم الاختلاف.

لقد ركزت دراسة التنوير، وفق ما جرت عليه العادة، على فرنسا، ركزت على الأفكار التي جاء بها الفلاسفة Philosophes [*]، وتصدير هذه الأفكار إلى العالم بأسره.

«إن الهدف ليس البرهنة فقط على الأسبقية الزمنية للتنوير البريطاني، بل البرهنة أيضا على طابعه الفريد، وأهميته التاريخية»

المؤلفة

(*) الفلاسفة philosophes مكتوبة بالفرنسية، وهو مصطلح كان يُطلق على فلاسفة الموسوعة مثل: فولتير، وديدرو .. إلخ، الذين قادوا حركة التنوير في فرنسا تمييزا لهم عن الفلاسفة المحترفين philosophers [المترجم].

وقد كانت هذه الأفكار مثار النزاع والجدال باستمرار، بيد أنها لم تكن مطلقا أكثر إثارة للنزاع والجدال منها اليوم، فاليوم ليست هذه الفكرة، أو تلك هي محل نزاع وجدال، بل الأفكار بوجه عام. إن التنوير، الذي هو أولا وقبل كل شيء حركة أفكار، عرضة، بصفة خاصة، لهذا النوع من النزعة الشكية العقلية. إذ يُعتقد أن «مشروع التنوير»، كما يقال بصورة مجحفة أحيانا، هو وهم من أوهام الحداثة التي انقضى عهدها. فهو يذكّرنا بزمن عندما كان يمكن استخدام ألفاظ من قبيل: «العقل»، «الطبيعة»، «الحقوق»، «الصدق»، «الأخلاق»، «الحرية»، «التقدم» من دون أن تكون هناك فائدة لعلامات التنصيص، ومن دون الإحساس بتهكم يناسب هذه المفاهيم «المتميزة». إنه يفترض، كما يقول أحد الكُتاب (في كتاب عنوانه «يقظة التنوير»)، «تحررا قاسيا»، «وحضارة قاسية»، لا يعدوان سوى تجسد «للإمبريالية الغربية» [٢]. ويرى كاتب آخر أن «التنوير» هو «بالنسبة إلى ما بعد الحداثة مثل «النظام القديم» بالنسبة إلى الثورة الفرنسية... إنه يرمز إلى الحديث الذي تمرد عليه ما بعد الحداثة [٣]. وبينما اعتقد الفلاسفة أنه تحرر ليرفع من شأن العقل على الدين، فإن فلاسفة ما بعد الحداثة وجدوا العقل مستبدا، ويجنح إلى «الشمولية» مثل الدين نفسه.

ولم يعترض مؤرخون آخرون على الأفكار ذاتها، بل على تصور التنوير الذي ركز بإفراط، وعلى نحو غير ملائم على الأفكار. فالتنوير، بالنسبة إليهم، حركة اجتماعية، وهو كذلك (أو أكثر من ذلك) حركة عقلية، ويمكن أن يُفهم بصورة أفضل بفحص ديناميات الطبقات والمؤسسات، والعلاقات الاجتماعية والقوى المادية، التي تضافرت معا في فرنسا لتدمر النظام القديم، وتمهد الطريق للثورة [٤]. ولقد طبق روبرت دارنتون Robert Darnton (*) هذا التحليل على «الموسوعة»، أداة الفلاسفة، وعالجها بوصفها ظاهرة اقتصادية واجتماعية عن طريق تحليل طريقة إنتاجها، وتوزيعها، وأنواع المؤلفين الذين جذبتهم، والرقابة التي دعت إليها وأفلتت منها. ومنذ عهد أكثر حداثة، انصرف

(*) روبرت دارنتون (١٩٣٩ - ؟)، مؤرخ أمريكي، وأستاذ بجامعة هارفارد [المترجم].

دارنتون عن «التنوير الرفيع» على حد تعبيره، إلى «الجانب السفلي أو التحتي» أو «الحياة الأدنى» من التنوير، وإلى الأدب الإباحي، والموضوعات المثيرة في الأدب والفن، والأعمال المخزية التي تغلغلت في الثقافة الشعبية آنذاك[٥] (*).

هذا الكتاب هو، في المقابل، ممارسة في تاريخ الأفكار. إنه ليس دفاعيا، وتهكميا، في معالجة تلك الأفكار عن العقل والدين والحرية والفضيلة، والطبيعة والمجتمع التي شكلت، بصيغ ودرجات مختلفة، صنوف التنوير المميزة في البلدان الثلاثة: فرنسا وبريطانيا وأمريكا [٦]. وقد تناثرت هذه الأفكار من الفلاسفة والأدباء إلى السياسيين، ورجال الأعمال، وتغلغلت فيما يسميه المؤرخون المحدثون «عقول» الناس، وما يسميه ألكسيس دي توكفيل (**) السلوك التقليدي moeurs، أعني «عادات العقل»، و«عادات القلب» التي تشكل «حالة الناس الأخلاقية والعقلية بأسرها» [٧]. ولقد صورت صنوف التنوير الثلاثة، في لحظة حاسمة في التاريخ، نظرات جديدة بديلة للحداثة، أعني أنها صورت عادات بديلة للعقل والقلب، وعادات بديلة للوعي والإحساس.

وبهذا المعنى فإنني أتصور الظاهرة المعروفة «بالتنوير»، وأقترح، بهذا المعنى ردها إلى سلفها، وأعني بذلك البريطانيين. والفرنسيون أنفسهم يدينون لهذا الثالوث الإنجليزي المبجل: بيكون، ولوك، ونيوتن بالأفكار التي أثرت في تنويرهم الخاص. وإنني أتجاوز ذلك في توجيه الانتباه لا إلى رواد التنوير هؤلاء، كما أراهم، وإنما إلى القرن الثامن عشر نفسه، وأعترض بذلك على الفرنسيين في منطقتهم وأعني الزمان والمكان اللذين ظنوا أنهما ملك خاص لهم. وبالتالي فإنه مؤكد أن التنوير البريطاني نشأ، مبكرا في القرن الثامن عشر، وأخذ شكلا يختلف تماما عن نظيره في

(*) ثمة «جانب سفلي أو تحتي» آخر من التنوير هو: كتابات دني ديدرو Denis Diderot، مثلا، التي لم تنشر إلا غُفلا، والتي كشفت عن أشخاص ومفكرين يختلفون تماما عن الفلاسفة المعروفين. واليوم، قد يكون مؤلف رواية «ابن أخي رامو» علما أكثر إثارة، وتعقيدا، وربما أكثر تجانسا من محرر «الموسوعة». ومع ذلك، فإن الأخير ديدرو الشعبي، والتاريخي، «ديدرو» عصر التنوير [المؤلفة].

(**) ألكسيس دي توكفيل (١٨٠٥ – ١٨٥٩)، فيلسوف فرنسي، وعلم من أعلام الفلسفة السياسية. من أهم مؤلفاته «الديموقراطية في أمريكا» (١٨٣٥) [المترجم].

القارة (أو عن ذلك الذي هو من نسله الخاص عبر البحار) [٨]. إن الهدف ليس البرهنة فقط على الأسبقية الزمنية للتنوير البريطاني، وإنما البرهنة أيضا على طابعه الفريد، وأهميته التاريخية.

ولوضع التنوير البريطاني على مسرح التاريخ، على المسرح المركزي، فإنه يجب علينا أن نعرف الفكرة المحض عن التنوير من جديد. وعادة عندما نذكر السمات التي ترتبط بالتنوير- وهي العقل والحقوق والطبيعة والحرية والمساواة والتسامح والعلم والتقدم - فإننا نجد أن العقل يترأس القائمة باستمرار. ونجد أن ما هو غائب بصورة جلية هو الفضيلة. مع أن الفضيلة، وليس العقل، هي التي كانت لها الأسبقية بالنسبة إلى البريطانيين، وهي لم تكن الفضيلة الشخصية، بل هي «الفضائل الاجتماعية»، وأعني الشفقة والأريحية، والتعاطف التي اعتقد الفلاسفة البريطانيون أنها تربط الناس بعضهم ببعض بصورة طبيعية، وغريزية، وفطرية. ولم ينكر الفلاسفة البريطانيون العقل، فهم لم يكونوا لا عقلانيين على الإطلاق. لكنهم أعطوا للعقل دورا أداتيا ثانويا، ولم يعطوه الدور الأولي والحاسم الذي أعطاه له الفلاسفة الفرنسيون Philosophes. وبالتالي، لكي نعيد للبريطانيين الشهرة والأهمية، فلا بد من توجيه الانتباه إلى موضوع لم يرتبط دائما بالتنوير، وهو الأخلاق الاجتماعية الواضحة، أو الضمنية في كل صنوف التنوير هذه.

ولكي نعّرف التنوير من جديد على هذا النحو، يجب علينا أيضا أن نعرف التنوير البريطاني نفسه من جديد، بمعنى ما، ونمده ليشمل مفكرين لم يظهروا اهتمامهم به إلا بالمعدل المتوسط، انتسب بعض منهم في الأعم الأغلب إلى «التنوير المضاد»، و«إدموند بيرك» هو أكثرهم شهرة، غير أن أكثرهم جرأة أيضا هو جون ويزلي [*]، وكذلك مجموعة من أشخاص عُرفوا بمحبي الخير (في عصرنا، وليس في عصرهم هم)، ومصلحون أعطوا معنى عمليا لتلك الأخلاق الاجتماعية. وبذلك، فإنني مشغولة بممارسة تتصف بالنزعة المعدلة الاجتهادية، تجعل التنوير بريطانيا بصورة كبيرة، وتجعل التنوير البريطاني أكثر شمولا.

(*) ويزلي، جون J.Wesley (١٧٠٣ - ١٧٩١)، قس ومبشر إنجليزي. أخو تشارلز ويزلي، أسس الكنيسة الميثودية التي أكدت الأخلاق الفردية والاجتماعية، والمسؤولية الشخصية أيضا. قام هو وأخوه برحلة تبشيرية إلى مستعمرة جورجيا بأمريكا الشمالية [المترجم].

إن الحديث عن «التنوير»، كما فعلت، هو حق ممنوح للعرف اللغوي الشعبي. واليوم لا يشارك كثير من الباحثين ثقة بيتر غاي Peter Gay بالتنوير، أعني أن هناك تنويرا واحدا، على الرغم من أن هذا لايزال التصور الشعبي والعام له. إذ يصرح غاي في العبارة الافتتاحية في ثلاثيته قائلا «ليس هناك سوى تنوير واحد». وفي مواضع متعددة يصور هذا التنوير بوصفه عائلة، أو مجموعة من المنشدين، أو جيشا، أو حزبا يتضمن أفرادا مختلفين في بلدان مختلفة ذات آراء مختلفة، غير أنهم يتحدون جميعا في هدف عام مشترك، «أسلوب واحد من التفكير». وما هو أكثر قوة وتعبيرا هو استخدامه المتعمد لكلمة فلاسفة Philosophes من دون أن يستخدم الحروف المائلة - لتصف كل أولئك الأفراد على أساس أن الكلمة الفرنسية تعنى «نمطا عالميا» [٩]. إن *هذه* الكلمة، التي لم تكن مألوفة حينئذ، ولم تكن مألوفة أبدا، في اللغة الإنجليزية تفترض ما تبرهن عليه مجلدات غاي بصورة كافية، وهو أن التنوير، كما يتصوره، يتميز بالطابع الفرنسي في الأصل والروح.

وعلى الرغم من أن هناك براهين أكثر حداثة يقدمها مؤرخون على أن التنوير متنوع جدا بين البلدان، وكذلك الأفراد، حتى إنه لا يكشف عن حقيقة اللفظ المفرد [١٠]، فإن التنوير لايزال، في الأغلب، يرتبط باستمرار بالفرنسيين، ولاتزال عبارات الخطاب هي تلك التي جعلها الفلاسفة الفرنسيون مألوفة. وإن هذا لأمر محير. إن السبب الأكثر وضوحا وجلاء هو التحقق الوجودي، أو تحقق التنوير الفرنسي (أو كما يبدو للمعاصرين حينئذ، ولمؤرخين كثيرين بعدئذ) في أحد أحداث الحداثة الأكثر تأثيرا، الثورة الفرنسية، التي نُظر إليها إلى حد بعيد (حينئذ وبعدئذ) على أنها بداية العالم الحديث. «لقد قيل»، كما لاحظ هيغل، «إن الثورة الفرنسية نتجت من الفلسفة». وهذه المرة فقط يوافق هيغل على الحكمة التقليدية. يقول «لم يحدث قط منذ أن استقرت الشمس في كبد السماء، ودارت الكواكب دورتها حول الإنسان، أن أدركنا أن وجود الإنسان يتمركز في رأسه، أعني في فكره وأنه ألهمه بناء الواقع» [١١].

ومع ذلك، فإنه يمكن أن يقال إن الجمهورية الأمريكية كانت أيضا نتاج «الفكر»، مع أنه نوع مختلف من الفكر. لقد نجح الأمريكيون، بنشر «علم جديد للسياسة» في خلق، أو في «إيجاد»، والكلمة نفسها هي أمر ملحوظ، الجمهورية الأولى القابلة للتطبيق في العصور الحديثة. وهيغل نفسه مدين لأمريكا من حيث إنها ظاهرة «تاريخية عالمية»، يقول «أمريكا هي، بالتالي، أرض المستقبل، فها هنا سوف ينكشف في العصور المقبلة عنصر مهم من عناصر تاريخ العالم» (١٢). إن «أرض المستقبل»، كما يرى، لم تدن بشيء للفرنسيين، ودانت بالكثير للإنجليز، الذين أتاح دستورهم لها الفرصة بأن تصمد «وسط الاضطراب العام العنيف» (١٣).

وربما كانت أمريكا هي أرض المستقبل. بيد أن الثورة الأمريكية لم تكن هي التي شجعت على ثورات المستقبل. ففي خلال القرنين الماضيين، كان نموذجا الثورة الشعبية والتنوير فرنسيين. تقول حنة أرندت H. Arendt: «إن حقيقة الأمر المخزية، هي أن الثورة الفرنسية، التي انتهت بكارثة، قد شكلت تاريخ العالم، بينما بقيت الثورة الأمريكية، التي نجحت بانتصار عظيم، حدثا محليا أقل أهمية» (١٤).

لم يكن ارتباط التنوير الفرنسي بالثورة الفرنسية هو فقط الذي أعطاه الأسبقية التي يحوزها الآن، وإنما شخصية مؤيديه المتروية، والواعية بذاتها، وأعني بذلك الوعي الثاقب بهويتهم، وبمكانتهم (قبل هيغل بزمن طويل) في تاريخ العالم. لقد تحدث محرر «الموسوعة»، في العام ١٧٥١، في «الخطاب التمهيدي» الذي سبق ظهور المجلد الأول منها عن «قرن التنوير» الذي بلغ ذروته في «القرن الحالي من التنوير» وبيّن أن «الموسوعة» قدمت خلاصة لمعرفة ملائمة لهذه المرحلة الأكثر تطورا من التنوير (١٥). لقد كان هذا المشروع الأكثر طموحا هو بالتأكيد الذي تكفل الفلاسفة في فرنسا بإنجازه على الدوام: فقد صدر منه ثمانية وعشرون مجلدا (بما في ذلك لوحات مصورة) فيما بين العامين ١٧٥١ و١٧٧٢، مع سبعة مجلدات إضافية في العام ١٧٨٠، وتضاهي هذا

المشروع موسوعة تشامبرز Chambers الإنجليزية، التي تحتوي على مجلدين (والتي تُرجمت إلى اللغة الفرنسية)، و«دائرة المعارف البريطانية» التي تحتوي على ثلاثة مجلدات (والتي لم تترجم إلى اللغة الفرنسية)، ونُشرت فيما بين العامين ١٧٦٨ و١٧٧١. (ولقد ألهم نموذج «الموسوعة»، أو دفع بـ «دائرة المعارف البريطانية» إلى أن تتسع إلى عشرة مجلدات في العام ١٧٨٤، وإلى عشرين مجلدا في نهاية القرن، وكان المجلد الأخير ناقدا بحدة لـ «الموسوعة»). ولقد كانت عناوين هذه الأعمال نفسها ذات أهمية ومغزى، وكانت «الموسوعة» الفرنسية تنقصها الصفة التي تميزت بها «دائرة المعارف البريطانية» (فهي لم تقدم نفسها بوصفها الموسوعة الفرنسية)، وبذلك أثبتت أوراق اعتمادها الكلية. والعناوين الفرعية موحية على نحو مشابه، فدائرة المعارف البريطانية هي «قاموس للآداب والعلوم» A Dictionary of Arts and Sciences، بينما الموسوعة الفرنسية، التي حذفت أداة التنكير المتواضعة، وأضافت صفة عجيبة، هي «قاموس مدروس للعلوم والآداب والفنون» Dictionnaire raisonné des Sciences des arts et de metiers.

كما كان لـ «الموسوعة» وزن ونفوذ مثيران للإعجاب: «جماعة أصحاب الأقلام». هذه الخاصية تفترض سببا آخر لتمتع التنوير الفرنسي بالتفوق الذي تمتع به، هو أنه تصوّر مجموعة متماسكة، أو «جماعة» من أصحاب الأقلام، أو الفلاسفة philosophes، ذات شخصية وهدف متماسكين. ولم تشرف جماعة التنوير الفرنسي الرائدة، إذا جاز هذا التعبير، على «الموسوعة» فقط، وإنما على صالونات باريس أيضا، وجعلت تلك المدينة عاصمة أوروبا العقلية. ولقد أنكر المؤرخ الشهير فرانكو فنتوري F.Venturi وجود ما يُسمى بالتنوير الإنجليزي، على أساس أن المفكرين الإنجليز، الذين اختلفوا عن زملائهم الفرنسيين، لم يتصوروا أنفسهم على أنهم طائفة أو مجموعة متميزة. «فلم يكن لهؤلاء المفكرين تنظيم ونظام خاص بهم. ولذلك لم يعملوا كقوة سياسية جديدة ومستقلة ذاتيا، تجنح إلى الشك والتساؤل، أو أن تستبدل النظم التي ورثوها من

الماضي». ويقول إنه لا يمكن أن نجد العناصر الأساسية للتنوير إلا في اسكتلندا، أي أننا نجد «مثقفين جددا، على وعي بوظيفتهم وقوتهم» في مقابل الطبقات التقليدية الحاكمة. ويضفي فنتوري على غيبون E. Gibbon (*) حالة «عملاق التنوير الإنجليزي»، غير أنه يستمر ليقول إنه كان «علما فريدا في بلده، علما متفردا منفردا، لأنه لم يكن هناك تنوير في بريطانيا» (١٦) (**).

وإذا لم يكن لدى الإنجليز «مثقفون» على حد تعبير فنتوري، أعني إذا لم يكن لديهم طائفة أو مجموعة من العقليين منظمة، ومنشقة، وثورية، فقد كان لديهم مفكرون، وكتاب، ومبشرون، ومصلحون، عملوا وفق «نظام» خاص بهم، وجعلوا لندن، وكذلك غلاسغو، وإدنبرة مركزا عقليا متدفقا بالحيوية. وربما لم يكن لدى لندن الصالونات التي هي مفخرة لباريس، أو الجامعات التي تميزت بها غلاسغو، وإدنبرة، غير أنه كانت لديها مقاه ونواد قامت بالوظيفة الاجتماعية نفسها، وقدمت ما يُرضي عددا أكبر من الناس.

كما أنه كانت لدى لندن صحف شعبية قدمت متنفسات للكُتاب الذين استطاعوا أن يؤثروا في جمهور المستمعين أكثر مما كان متاحا للفلاسفة في فرنسا. ولقد كان جوزيف إديسون J. Addison، وريتشارد ستيل R. Steele، المتعهدان العقليان المسؤولان عن روايتي «الثرثار» و«المشاهد» على وعي تام بهدف أعمالهما. كتب إديسون في أعماله يقول «لقد قيل عن سقراط إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض بين الناس، وأنا طموح لأن أقول عن نفسي إنني أخرجت الفلسفة من

(*) إدوارد غيبون (١٧٣٧ – ١٧٩٤) مؤرخ إنجليزي، ويعتبر أعظم المؤرخين الإنجليز. من أشهر أعماله «تاريخ انحطاط الإمبراطورية الرومانية وسقوطها» [المترجم].

(**) يرى فنتوري إمكان أن يكون الكومنولثيون في القرن الثامن عشر – أعني المؤيدين لنظام الحكم الجمهوري، والمؤلهة (أو أنصار مذهب وحدة الوجود) ورثاء جون تولاند، وجون ترنشارد J.Trenchard، وزملاءهم في القرن الذي سبقه – قد كونوا شيئا أشبه بجماعة منظمة تشبه الفلاسفة Philosophes. بيد أنهم لم يكونوا، كما ترى «كارولين روبنز Caroline Robbins» المتخصصة العظيمة في الموضوع، «معارضة منظمة»، ولم يكونوا «مجموعة متماسكة»، ولم يكونوا ثوريين بالتأكيد. وبذلك فإنهم لا يتصفون بأنهم تنويريون إنجليز وفقا لمعايير فنتوري (١٧) [المؤلفة].

الأدراج، والمكتبات، والمدارس، والجامعات لتقيم في النوادي، والجمعيات، وموائد الشاي، والمقاهي» [١٨]. كما اتضح أن رواية «المشاهد» كانت شعبية في فرنسا أيضا. وتُرجمت إلى اللغة الفرنسية في العام ١٧١٤، بعد ظهورها الأول في لندن بخمس سنوات فقط، وتُرجمت رواية «الثرثار» بعد ذلك بعشرين سنة. وقد استحضر جان جاك روسو في كتابه «الاعترافات» قراءة هاتين الروايتين عندما كان شابا يعيش مع الراعية السيدة دي وارن في جنوب فرنسا، فيقول عن رواية «المشاهد» إنها «أعجبته بصفة خاصة، وكانت مفيدة بالنسبة إليه» [١٩]. وفي روايته «إميل» أوصى بتبادل كتب بين «إميل» و«صوفي»، فهي تعطيه رواية «تليما خوس» (*) ويعطيها هو رواية «المشاهد» [٢٠].

كما أنه كان لدى الأمريكيين مفكرون، وكُتاب، ومبشرون، وفضلا عن ذلك سياسيون كوّنوا طائفة أو مجموعة عقلية متميزة - طائفة أصبحت، علاوة على ذلك، قوة سياسية وثورية، عندما لم يفعل الفلاسفة أنفسهم في فرنسا ذلك على الإطلاق. كما أنهم تمكنوا من إنتاج أعمال. فمجلد «الفدرالي» (**) الأكثر شهرة، أقل ضخامة بكثير من «الموسوعة» بيد أنه كان أكثر تأثيرا وبقاء. وبعد قرن فيما بعد اختتم جون مورلي J. Morley تقريره الناظر بعين العطف إلى «الموسوعة» بملاحظة، عندما وضع تلك المجلدات الضخمة المليئة بالغبار والمهملة على أرففه، هي أنه من المحتمل أنها لن تُقرأ مرة ثانية على الإطلاق، وأنها الآن «حطام أثري أو تذكاري» [٢١]. ولا يمكن أن يقال ذلك عن «الفدرالي»، الذي لم تنفد طبعته على الإطلاق، وتُرجم على نطاق واسع (وقد تُرجم إلى العبرية منذ زمن قريب جدا)، ولايزال

(*) تليما خوس: هو ابن أوديسوس ونبلويي في الأساطير اليونانية، ذهب للبحث عن أبيه، وتعاون معه في قتل خطاب أمه. وتظهر قصته في «أوديسة» هوميروس (انظر في ذلك بالتفصيل: د. إمام عبدالفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الثالث، مكتبة مدبولي، القاهرة. ص ٣٠٥) [المترجم].

(**) في ٥ مايو ١٧٨٧ اجتمعت الجمعية الدستورية لوضع دستور الولايات المتحدة الأمريكية، وبعد أربعة أشهر من العمل انتهت من إعداده، وقام ألكسندر هاملتون (١٧٥٧ - ١٨٠٤) وكان أول وزير مالية للولايات المتحدة بكتابة معظم مواده، كما نشر سلسلة من المقالات تحت جماهير ولاية نيويورك على التصديق على الدستور. ونُشرت هذه المقالات في مجلد واحد سُمي «الفدرالي» [المترجم].

يُقتبس من مبادئه وحججه ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فقط، بل في الدول الديموقراطية، والديموقراطيات الواعدة في الخارج. (أما «الموسوعة» فلم يُعد طبعها على الإطلاق، ولم يُترجم منها سوى مقالات مختارة فقط).

وقد تكون الميزة الحاسمة التي تميزت بها فرنسا على بريطانيا وأمريكا هي لفظ «التنوير» نفسه. ولمفكري ما بعد الحداثة في هذا وجهة نظر: اللغة هي، في الأغلب، الواقع، أو ما يفهم عنه. لقد استخدم الأب ديبوس Abbé Dubos لفظ «عصر التنوير» Siécle des Lumiéres من قبل في العام ١٧٣٣، واستخدمه روسو في «الخطاب الأول» (*) العام ١٧٥٠، واستخدمه جان لو رون دالمبير، المحرر المشارك «للموسوعة» في العام الذي تلاه في «الخطاب التمهيدي» للموسوعة، واستخدمه آخرون في كل أنحاء فرنسا. وفي ألمانيا، حيث كانت اللغة والثقافة ملائمتين لتجريدات هائلة، ابتكر لفظ «التنوير» Aufklärung رسميا في العام ١٧٨٤، عندما تساءل «كانت» في نقاش حول السؤال «ما التنوير»؟! «هل نحن نعيش الآن في عصر متنور؟»، وكانت الإجابة هي: «لا، بل نعيش في عصر التنوير» [٢٢].

وفي بريطانيا، التي امتلكت حقيقة التنوير، ولكنها لم تمتلك اللغة الملائمة (حيث، قد يقول المرء، إن الواقع أعاق التجريد)، لم يستخدم الاسم حتى زمن متأخر جدا. لقد تحاشت الترجمة الإنجليزية الأولى لمقال كانت، في العام ١٧٩٨، الاسم باستخدام كلمتي «متنور» أو «مستنير» بدلا من كلمة «التنوير» [٢٣]. وعلى الرغم من أن الاسم لم يوجد في بريطانيا، فإن الصفة كانت مألوفة. فقد تحدث بيرك في مؤلفه «تأملات في الثورة في فرنسا» العام ١٧٩٠ بتهكم عن «الجرائم الوطنية لعصر مستنير»، و«الرقة والدماثة في الجور الذي تمتعت به فلسفة هذا العصر المستنير»، و«المرابين المستنيرين» الذين صادروا ممتلكات الكنيسة، و«الظلام الدامس لهذا العصر المستنير» [٢٤].

وقد استغرق الاسم أكثر من قرن حتى ظهر في اللغة الإنجليزية. ففي العام ١٨٣٧ سك توماس كارلايل T. Carlyle كلمة «تفلسف» في كتابه «تاريخ الثورة الفرنسية» ليصف المذهب الذي ناصره واعتنقه الفلاسفة

(*) وهو «الخطاب في العلوم والفنون» الذي تناول فيه روسو الإجابة عن السؤال: هل أسهم تقدم العلوم والآداب في إفساد الأخلاق أم في تطهيرها؟ [المترجم].

في فرنسا [٢٥]. وبعد أربع حقب استخدم جون مورلي J. Morley، الذي وجه الفلاسفة في فرنسا إلى الاهتمام بالجمهور البريطاني في سير الحياة التي كتبها عن ديدرو، وفولتير وروسو مصطلح «الاستنارة» [٢٦]. وفيما بعد في العام ١٨٩٩، قال المترجم الإنجليزي لكتاب هيغل «فلسفة التاريخ» إنه يتعين عليه أن يستخدم الكلمة الفرنسية «تجلية أو إيضاح» Éclaircissement، لأنه «ليس هناك لفظ متداول في اللغة الإنجليزية يدل على تلك الحركة العقلية العظيمة» [٢٧]. ودون أحد المؤرخين «حدا فاصلا من الأنواع» في العام ١٩١٠ مع نشر كتاب يُسمى «فلسفة التنوير»، كتبه، على نحو دال، هيغلي أمريكي [٢٨]. ومع ذلك، ظهرت الطبعة الحادية عشرة الشهيرة لـ «دائرة المعارف البريطانية» في العام ١٩١١، من دون أن تكون هناك مادة عن التنوير. وكانت المادة عن التنوير في الطبعة الرابعة عشرة في العام ١٩٢٩، حيث انطبق اللفظ على الألمان خصوصا ترجمة للفظ «التنوير»، ولم ينطبق على الإنجليز (على لوك ونيوتن) والفرنسيين إلا عرضا [٢٩].

وحتى اسكتلندا، التي كان لديها بعض الخصائص والمميزات التي تطلبها فنتوري للتنوير - وأعني بذلك مدرسة متميزة، وواعية بذاتها - لم تستحق لقب «التنوير» حتى وقت متأخر جدا. وقد سك لفظ «التنوير الاسكتلندي» المألوف للغاية اليوم في البداية العام ١٩٠٠ ليصف الفلاسفة الاسكتلنديين الشهيرين «بفلاسفة الأخلاق» «الذين حملوا هذا اللقب حرفيا، من حيث إنهم أساتذة جامعيون» [٣٠]. فقد كان آدم سميث أستاذا لفلسفة الأخلاق في جامعة غلاسغو، كما كان فرنسيس هاتشيسون قبله، وتوماس ريد بعده، وخلف دوغالد ستيوارت آدم فيرغسون في كرسي فلسفة الأخلاق في جامعة إدنبرة. ولم يتقلد ديفيد هيوم أي لقب أو مركز وظيفي، مع أنه ولد وترعرع في إدنبرة، والتحق بالجامعة هناك (من دون أن يحصل على درجة جامعية)، وعاش معظم حياته هناك، وكان من أنصار هذه المدرسة من دون شك. ومع ذلك فإن كثيرا من هؤلاء الفلاسفة اختاروا أن يعتبروا أنفسهم

بريطانيين شماليين، وليسوا اسكتلنديين، وحاول بعضهم أن يتجنب أي إشارة إلى المذهب الإبريشي الاسكتلندي. وقام سميث أثناء سنواته الست في «أكسفورد» بمحاولة واعية وناجحة ليتخلص من اللهجة الاسكتلندية. ونشر، مثل الآخرين، عمله في لندن، وكتب جزءا كبيرا من كتابه «ثروة الأمم» أثناء معيشته هناك. وكان هيوم، الذي غير اسمه من «التهجئة» الاسكتلندية Home إلى التهجئة الإنجليزية Hume أقل نجاحا من سميث في تمويه لهجته، غير أنه اهتم بالتخلص من المصطلحات الاسكتلندية في أعماله.

لم يكن التنوير الاسكتلندي، بالتالي، منغلقا، أو اسكتلنديا على وجه الحصر، كما قد يُعتقد، ولم يكن التنوير مقتصرا على اسكتلندا. فقد لقب جون لوك، وإسحق نيوتن في الأغلب بوصفهما أبوين للتنوير البريطاني. وأنا نفسي سأعطي هذا التمييز لإيرل شافتسبري الثالث، الذي كان أيضا أبا التنوير الاسكتلندي على الرغم من أنه لم يكن اسكتلنديا، ولا أستاذا جامعيا. ولكن كان هؤلاء الثلاثة جميعهم إنجليزبين من دون شك، مثلهم مثل أشخاص بارزين آخرين في عصر التنوير مثل: بريستلي، وتوماس بين، ووليم غودوين، وإدوارد غيبون. وهؤلاء الذين كانوا «ويلزيين، أو إيرلنديين» بالمولد، مثل: ريتشارد ستيل وريتشارد برايس، وادموند بيرك، عاشوا في إنجلترا وعملوا فيها (*).

ومع ذلك، لم يكن هناك، حتى وقت أكثر حداثة، اعتراف بتنوير بريطاني، لأن الإنجليز تركوا حظيرة التنوير بصورة لافتة للنظر. ولا يُعد هذا حكم فانتوري فقط، بل هو أيضا حكم مؤرخين شهيرين مثل ألفرد كوبان A. Cobban، الذي كتب في العام ١٩٦٠ يقول «كان من الصعب أن يتأقلم لفظ «التنوير» في إنجلترا» (٣٢)، أو كما كتب روبرت

(*) سبب غيبون مشكلة خصوصا لهؤلاء المؤرخين الذين لم يقروا بالدور الإنجليزي الرئيسي في التنوير البريطاني. فكما أن فرانكو فنتوري، عندما أنكر أي دور للإنجليز في التنوير، تعين عليه أن يستثني غيبون، «العلم الفريد» و«المنفرد» في بلده (المؤلف الأكثر شهرة والأكثر مبيعا)، فإن مؤرخا أكثر حداثة، وهو آرثر هيرمان، الذي طالب بحقوق مبالغ فيها للاسكتلنديين «الذين اخترعوا العالم الحديث»، يصر على أن غيبون نسج عمله على منوال المدرسة التاريخية الاسكتلندية، وكان «اسكتلنديا عقليا، في واقع الأمر» (٣١) [المؤلفة].

ر. بالمر Robert R. Palmer في العام ١٩٦٧ يقول «كان لفظ التنوير الإنجليزي متضاربا ومتعارضا كلما كان يُسمع باستمرار» [٣٣]، أو كما أعلن هنري س. كوماجر Henry S. Commager في العام ١٩٧٧ أن إنجلترا «بعيدة بعض الشيء عن التنوير» [٣٤]. ولم تدخل إنجلترا حتى قبل الثمانينيات في تلك الزمرة المتميزة بجانب جون بوكوك J. Pocock، وروي بورتر Roy Porter، اللذين صدقا رسميا على فكرة تنوير بريطاني يتميز عن تنوير اسكتلندي [٣٥].

إن استبعاد البريطانيين من التنوير، عن طريق معاصرين ومؤرخين أيضا، هو أمر غريب للغاية، لأنه كان هناك تفاعل كبير بين المفكرين الفرنسيين والمفكرين البريطانيين آنذاك. فقد قرأ بعضهم بعضا، وترجم كل منهم عن الآخر، وانتقد كل منهم الآخر، وزار كل منهم الآخر. لقد ادعى فولتير، الذي عاش في إنجلترا من العام ١٧٢٦ حتى العام ١٧٢٨، أنه يشعر «بالهوس المولع بالإنجليز». ونُشر كتابه «رسائل عن الأمة الإنجليزية» أول مرة في لندن باللغة الإنجليزية في العام ١٧٣٣، ولم يُنشر في باريس إلا في العام الذي تلاه تحت عنوان «رسائل فلسفية». (وعلى الرغم من أن فولتير كان فصيحا في اللغة الإنجليزية، فإنه كتبه باللغة الفرنسية). وأشار في كتاب متأخر وهو «المعجم الفلسفي» إلى مقابلة مع جورج باركلي، واقتبس من لوك وشافتسبري وبتبجيل وإجلال خاص، من إسحق نيوتن.

وعاش مونتسكيو الذي كان بحق أكثر حبا للإنجليز من فولتير (والذي كان ربما أكثر تمثيلا للتنوير البريطاني من التنوير الفرنسي) في إنجلترا من العام ١٧٢٩ حتى العام ١٧٣١، لدراسة الدساتير السياسية الإنجليزية. وقابل، مثل المؤلف الشهير لـ «الرسائل الفارسية» الهويغ (أعضاء حزب الأحرار) المرموقين، وحضر مجلس العموم البريطاني، ونال أسمى وسام بريطاني بانتخابه عضوا في الجمعية الملكية. وكان تأبين بيرك لمونتسكيو، الذي ظهر في نهاية «الاستغاثة من الهويغ الجدد إلى الهويغ القدماء» تقريبا (وهو نقد قاس وشديد للثورة الفرنسية)، لا مثيل له في تحمسه

من أي مولود في فرنسا من مواطني مونتسكيو أنفسهم [٣٦]. ومن جهة أخرى، وجد فيلسوف فرنسي آخر، وهو البارون هولباخ، الذي زار إنجلترا في العام ١٧٦٥، تدعيما لرأيه المعارض لهذا البلد. ولجأ روسو إلى إنجلترا في العام ١٧٦٦، وكان أقل إعجابا بها، بعد أن أُمر بالقبض عليه في فرنسا بسبب آرائه الملحدة التي عبّر عنها في كتابه «إميل»، وكتب في إنجلترا كثيرا من كتابه «الاعترافات [*]».

وإذا عبرنا الطريق في الاتجاه الآخر، فإننا سنجد هؤلاء الأشخاص البريطانيين الشهيرين أمثال: ديفيد هيوم، آدم سميث، وإدوارد غيبون، ولورانس سترين، وهوراس وولبول، وتوماس بين، وجوزيف بريستلي. عاد هيوم، الذي كتب أحسن ما أبدعه وهو «رسالة في الطبيعة البشرية» عندما كان يعيش في فرنسا شابا في ثلاثينيات القرن الثامن عشر، بعد ثلاثين سنة ليعمل سكرتيرا للسفارة البريطانية في باريس، وتمتع بشهرة لم تأت من مؤلفه «رسالة في الطبيعة البشرية» بل من مجلده المتنوع «تاريخ إنجلترا». واشتهر سميث، والذي أقام في باريس من العام ١٧٦٥حتى العام ١٧٦٦، وعمل معلما خصوصيا بالاسم فقط للدوق الصغير بيكلش، بمؤلفه «نظرية العواطف الأخلاقية»، وأقيم له حفل تكريم في الصالونات. وعندما شرع في كتابة مؤلفه «ثروة الأمم» ابتهج لمقابلة فيزوقراطيين رواد مثل: تورغو، وفرانسوا كيناي (لكنه لم يتحول إلى آرائهم). ولم يمكث غيبون في باريس سوى مدة وجيزة، عندما كان في طريقه إلى «لوزان» في العام ١٧٦٣، بيد أنه تعرف في هذه الشهور القلائل على هلفتيوس، وبارون هولباخ، وأشخاص شهيرين آخرين من عصر التنوير. (قابل فولتير في لوزان منذ سنوات عدة من قبل). وانتقل

(*) هذه هي إحدى حلقات التنوير الأكثر غرابة. وهي أن هيوم الذي كانت تربطه صلة ضئيلة بروسو من الناحية العقلية أو المزاجية، ولكنه تعاطف مع أزمته، رتبّ له (لروسو) أن يلجأ إلى إنجلترا، واصطحبه في الرحلة، ووجد مسكنا له ولعشيقته (التي جاءت بمفردها، واصطحبها جيمس بوزويل). وعرض عليه هيوم أن يلتمس له معاشا من «جورج الثالث»، وهو عرض رفضه روسو، غير أنه وافق عليه على مضض بعد ذلك. ومع هذا، لم تكد تمضي فترة طويلة حتى ثار روسو على هيوم، واتهمه بتوزيع رسالة هجائية عنه كتبها هوراس وولبول، والتآمر عليه ليحطم شهرته. وأصبحت المسألة كلها علنية وشهيرة، وهو ما آلم هيوم، الذي اضطر إلى الدفاع عن نفسه بنشر مناظراتهما [المؤلفة].

بين T. Paine إلى فرنسا بعد أن نشر كتابه «حقوق الإنسان» في العام ١٧٩٢، واختير عضوا فخريا في الجمعية الوطنية. وشغل بريستلي مقعدا فخريا في مجلس النواب، على الرغم من أنه اختار أن يعيش في أمريكا.

لقد تُدولت الكتب والأفكار بسهولة ويسر ما لم يتوافر لمؤلفيها. فلم يزر ديدرو إنجلترا على الإطلاق، بيد أن عمله الأول، في العام ١٧٤٥، كان ترجمة لكتاب شافتسبري «بحث في الفضيلة أو الاستحقاق». ووصف فنتوري كتابه «أفكار فلسفية»، الذي نشر في العام الذي تلاه، بأنه «شروح على حواشي الكاتب الإنجليزي». «غير أن وصف فنتوري للعمل بأنه «لجوء قوي إلى الانفعالات لتحرير الإنسان من كل شيء يضطهده» يصعب أن يكون بروح شافتسبري، الذي لجأ إلى الانفعالات لا ليحرر الإنسان، بل ليجعله أخلاقيا»[٣٧]. وتُرجم كتاب سميث «نظرية العواطف الأخلاقية» إلى اللغة الفرنسية مرتين (مرة عن طريق زوجة كوندرسيه)، مثل كتابه «ثروة الأمم» الذي تُرجم إلى اللغة الفرنسية بعد نشره بفترة وجيزة العام ١٧٧٦. وكتب كوندرسيه نفسه ملخصا للكتاب الذي تُرجم بعد ذلك إلى اللغة الإسبانية.

لقد نجحت «الموسوعة» حينا وأخفقت حينا آخر في بريطانيا. ويمكن أن نجد الطبعة الأولى منها في مكتبات جامعات كثيرة، بما في ذلك جامعة غلاسغو، التي تلقتها كهدية من سميث، وكانت هناك أيضا مشروعات لترجمتها، ظهر أحدها في أجزاء قيمتها ستة بنسات (ونُشرت ثمانية أجزاء بالفعل - عبارة عن أربع وعشرين صفحة - في العام ١٧٥٢). وأسفر مشروع آخر في العام ١٧٦٨ عن نشر مختارات فقط من المجلد الأول. ولم تتلق «الموسوعة» نفسها سوى مراجعات قليلة مختصرة، إحداها رسالة من مجهول عن طريق سميث في العام ١٧٥٦ في «مجلة إدنبرة» Edinburgh Review، توصي ببعض التحفظات عليها. وانتحلها في الأغلب الأعم، أكثر من أن يقتبسها، أوليفر غولد سميث من بين آخرين، ومن مصنفين لقواميس إنجليزية. وقد استعار سميث صورة مصنع الدبابيس الشهيرة في كتابه «ثروة الأمم» من مادة «الدبوس» Epingle في المجلد الخامس من «الموسوعة»[٣٨].

لقد اهتم كل من سميث وهيوم اهتماما كبيرا بالمسائل العقلية الفرنسية. ففي العام ١٧٥٩، أشار هيوم على سميث بأنه قرأ كتاب هلفتيوس، «في الروح»، وكتاب فولتير «كانديد»، اللذين نُشرا توا [٣٩]. (ومع ذلك، فإن هيوم لم يوافق على طلب هلفتيوس بأن يترجم كتاب «في الروح»). وفي سنوات قليلة سبقت ذلك، في «مجلة إدنبرة» Edinburgh Review التي كانت قد تأسست حديثا، أشار سميث إلى كتاب دالمبير «خطاب أولي»، وراجع كتاب روسو «مقالات» (ليس بصورة نقدية)، بما في ذلك نص اقتبسه بإسهاب من هذا الكتاب. وفي مقال آخر، اقتبس سميث من «معجم عن الموسيقى» من تأليف «مؤلف لديه القدرة على الإحساس بقوة وشدة أكثر من القدرة على التحليل بدقة، وهو مستر روسو من جنيف» [٤٠]. واقتبس سميث في كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» من كتاب فولتير «عصر لويس الرابع عشر»، وأشار عرضا إلى أعماله الأدبية، وأدرجه ضمن الأشخاص الموهوبين في كل العصور الذين «يتميزون في الأغلب بالازدراء النابي والأكثر وقاحة لكل صنوف الوقار العادي للحياة والحديث، والذين كانوا، بالتالي، مثلا أكثر ضررا وفسادا لأولئك الذين يرغبون في التشبه بهم» [٤١].

وعلى الرغم من ألفة البريطانيين والفرنسيين ومعرفتهم الشخصية الوثيقة بعضهم ببعض، وبأعمال بعضهم بعض، فإنهم اختلفوا أتم الاختلاف في روح تنويرهم الخاص بهم، وماهيته. فالبريطانيون قد تعاطفوا مع عداوة الفلاسفة الفرنسيين للكنيسة «البابوية»، والملكية الاستبدادية، فهم أنفسهم قد نبذوهما، والفرنسيون أعجبوا بالحرية الدينية والسياسية اللتين وجدوهما في إنجلترا، واللتين تاقوا إليهما كثيرا. بيد أن كلا من البريطانيين والفرنسيين سعوا من أجل تحقيق التنوير، لأنفسهم ولمواطنيهم، بطرق تختلف أتم الاختلاف. فماهية التنوير، في فرنسا، أو حرفيا، سبب وجوده - هو العقل. «فالعقل بالنسبة إلى الفيلسوف الفرنسي، كما تصرح «الموسوعة»، هو «النعمة بالنسبة إلى المسيحي» [٤٢]. وهو لم يكن كذلك، ولا ريب في ذلك، بالنسبة إلى روسو، أو مونتسكيو، وإنما كان كذلك بالنسبة إلى فولتير،

وديدرو، ودالمبير، ومعظم المشاركين في «الموسوعة». لقد عرّفت فكرة العقل التنوير، وتغلغلت فيه على نحو لم تفعله أي فكرة أخرى [٤٣]. لقد كان التنوير الفرنسي، من ناحية ما، إصلاحا تأخر عن موعده، إصلاحا لم يحارب من أجل دين أكثر سموا ونقاء، بل من أجل سلطة أكثر سموا ونقاء، هي العقل. فباسم العقل أصدر فولتير إعلانه الشهير الحرب ضد الكنيسة (اسحقوا الخسيس)، وقدم ديدرو اقتراحا «بخنق الملك السابق بأحشاء القسيس السابق».

ومع ذلك لم يكن هذا هو التنوير كما ظهر في بريطانيا، أو أمريكا؛ حيث لم يكن للعقل هذا الدور البارع، وحيث لم يكن الدين، من حيث إنه عقيدة، أو من حيث إنه مؤسسة، العدو الأسمى. لقد كان التنويران البريطاني والأمريكي متسامحين، ومنسجمين مع تشكيلة واسعة من الإيمان والكفر. لم يكن هناك نزاع بين الحكومة المدنية والسلطات الدينية في هذين البلدين لصرف عامة الناس، وتقسيمهم، وإثارة الماضي ضد الحاضر، ومواجهة العاطفة المستنيرة بالدساتير الرجعية، وخلق فجوة لا يمكن سدها بين العقل والدين. على العكس، كان تنوع الطوائف الدينية نفسها تأكيدا للحرية، وكان، في الأغلب، أداة للإصلاح الاجتماعي، وكذلك للخلاص الروحي.

ولم تكن القوة الحافزة للتنوير البريطاني العقل، بل «الفضائل الاجتماعية» أو «العواطف الاجتماعية». وفي أمريكا، كانت القوة الحافزة هي الحرية السياسية، الباعث على الثورة، والأساس للجمهور. كان العقل، بالنسبة إلى فلاسفة الأخلاق البريطانيين، وبالنسبة إلى المؤسسين الأمريكيين، أداة لبلوغ الغاية الاجتماعية الأكثر اتساعا، ولم يكن الأداة ذاتها. وكان الدين، بالنسبة إلى كل منهم، حليفا، وليس عدوا. ولم يحمل كتاب عن التنوير البريطاني، أو الأمريكي العنوان الفرعي الذي أعطاه بيتر غاي Peter Gay للمجلد الأول من عمله عن التنوير: «نشأة الوثنية الحديثة».

لقد قدمتُ بشكل مختصر صنوف التنوير الثلاثة في عبارات استعرتها من آخرين، وجعلتها مناسبة لأغراضي. وبذلك، فإن التنوير البريطاني يمثل «سوسيولوجيا الفضيلة»، ويمثل التنوير الفرنسي

«أيديولوجيا العقل»، ويمثل التنوير الأمريكي «علم سياسة الحرية» (٤٤). فلقد كان فلاسفة الأخلاق البريطانيون علماء اجتماع، كما كانوا فلاسفة، اهتموا بالإنسان في علاقته بالمجتمع، ونظروا إلى الفضائل الاجتماعية من أجل بناء مجتمع سليم وإنساني. وكانت لدى الفرنسيين رسالة أكثر سموا هي: جعل العقل المبدأ الذي يحكم المجتمع، وكذلك الذهن، وذلك «لعقلنة» العالم، إذا جاز هذا التعبير. وحاول الأمريكيون، بصورة أكثر تواضعا، أن يخلقوا «علما جديدا للسياسة» يقيم الجمهورية الجديدة على أساس سليم للحرية.

إن جوهر هذا الكتاب هو شرح - وعرض تقويمي - للتنوير البريطاني، مع التنوير الفرنسي، والتنوير الأمريكي اللذين يخدمان بوصفهما مغايرين للتنوير البريطاني. فثمة تنوعات، واختلافات داخل كل من صنوف التنوير هذه، وإذا شئنا أن نتحدث بدقة فإننا نقول إن كلا منها متعدد. ففي بريطانيا، اعترض بيرك، وتوماس بين بوضوح، بل حتى فرنسيس هاتشيسون، وهيوم أيضا، على أن يرتبط كل منهم بالآخر بصورة وثيقة أكثر مما يجب (فقد حال هاتشيسون مرتين دون حصول هيوم على درجة الأستاذية). وكذلك في أمريكا أيضا، تسامح توماس جيفرسون، وألكسندر هاملتون، والفدراليون، والمناهضون للفدراليين، بأدب بعضهم مع بعض، غير أنهم اختلفوا بشدة بعضهم مع بعض. وفي فرنسا، كان مونتسكيو وروسو قرينين مختلفين إلى أبعد الحدود، وكان كلاهما أكثر اختلافا وغرابة حتى في علاقتهما بالفلاسفة الفرنسيين الآخرين. (وبخ فولتير روسو ذات مرة بقوله: «لم يسبق أن وُظف ذكاء بهذا القدر ليقدم لنا غباء») (٤٥). ومع ذلك، فإن صنوف التنوير هذه، تاريخيا واجتماعيا، متميزة، خصوصا بمقارنتها بعضها ببعض. ولا ريب، فإن كلا منها يشترك في بعض السمات العامة مثل: احترام العقل والحرية، والعلم والصناعة، والعدالة والرفاهية. بيد أن هذه الأفكار أخذت صورا مختلفة على نحو واضح للعيان، وجرى تعقبها بطرق مختلفة في كل بلد من هذه البلاد.

إن لصنوف التنوير الثلاثة مضامين ونتائج اجتماعية وسياسية مختلفة أتم الاختلاف. لقد كان هناك نقاش وحوار كبير، يرجع في الأغلب إلى تلك الأحداث نفسها، حول العلاقة بين التنوير الفرنسي والثورة الفرنسية، بيد أن معظم المؤرخين يتفقون، بمعنى ما أو بدرجة ما، على أن ما أسميه «أيديولوجيا العقل» أرسى الأساس للثورة. إن العلاقة بين «علم سياسة الحرية» التي تظهر في «الفدرالي»، وفي الدستور الأمريكي مباشرة وواضحة بصورة كبيرة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى العلاقة بين «سوسيولوجيا الفضيلة» والطابع الإصلاحي، اللاثوري الذي ميز بريطانيا في العصر الثوري.

وهذا لا يعني أن الأفكار كانت هي العوامل المحددة في كل من هذه البلاد. فالمواقف التاريخية كانت مختلفة بوضوح، وربما بصورة حاسمة. فكما أن بريطانيا خبرت مبكرا إصلاحا دينيا، فإنها مرت كذلك «بالثورة المجيدة» التي تعهدت بأن تكون استقرارا سياسيا مستمرا. وكانت فرنسا، التي لم يكن لديها إصلاح ديني، ولا ثورة سياسية، بمعنى ما، على أتم الاستعداد لكل منهما. وأمريكا، التي كان لديها الإصلاح الديني والثورة السياسية كميراث من بريطانيا، بحثت عن الاستقلال الذي زعمته من حيث إنه جزء من هذا الميراث.

ومع ذلك، فإن هذه الأفكار أثرت في هذه الخبرات والظروف بالتأكيد. فقد كان يمكن لبريطانيا أن يكون بها (كما كان يرغب في ذلك بين وبريستلي) نزاع بين الحكومة المدنية والسلطات الدينية مثلما كان في فرنسا، غرضه عدم الاعتراف بكنيسة إنجلترا وفصلها عن الدولة، بالإضافة إلى عدم الاعتراف بالملكية. وكان يمكن لفرنسا أن تسير على طريق مونتسكيو (الذي هو، إن شئنا القول، الطريق البريطاني) إلى ثورة أكثر إصلاحا وتواضعا. وكان يمكن للأمريكيين أن يبعثوا في ثورتهم رسالة أكثر يوتوبية، بدلا من الطابع البرغماتي الحذر الذي يظهر للعيان في «الفدرالي» والدستور. ومؤكد أن هذه البلاد التي لم تسر على هذه الطرق كان لديها دور كبير في صنع الأفكار،

والاتجاهات التي سادت بين المفكرين المؤثرين، وعلماء الكلام، والقادة السياسيين في كل بلد من هذه البلاد، الذين ساعدوا في تشكيل مصطلحات الخطاب، وأثروا بذلك في طابع العصر.

وإحدى النتائج التي يؤسف لها من جراء قصر التنوير على فرنسا الميل إلى النظر إلى آثار صنوف التنوير الأخرى في ضوء التجربة الفرنسية، مثل معالجة الثورة الأمريكية، مثلا، على أنها نذير، أو نسخة ثانوية وأقل أهمية من الثورة الفرنسية، أو النظر إلى عدم الثورة في بريطانيا على أنه نوع من الثورة المضادة (أو النظر إلى جوانب ما من التنوير البريطاني على أنه نوع من التنوير المضاد). ولكي نقيّم مزايا صنوف التنوير هذه لابد أن نقيّم أيضا تفرد كل موقف تاريخي. ولكي نركز على التنوير البريطاني، كما فعلت، لابد أن يذكرنا «بعادات العقل»، و«عادات القلب» التي أنتجت أخلاقا اجتماعية أُهملت بسهولة جدا على ضوء مزاعم التنوير الفرنسي البالغة التأثير.

وإنني لا أذهب بعيدا لأقر للتنوير البريطاني، كما فعل روي بورتر بـ «خلق العالم الحديث»، ومع ذلك، فإنني أتفق قليلا مع آرثر هيرمان A. Herman في أن «الاسكتلنديين اخترعوا العالم الحديث» [٤٦]، لكنني أجد أن البريطانيين (وليس الاسكتلنديون فقط) واجهوا العالم الحديث بالحس الجيد - أي (الحس المشترك) Common sense، كما وضعه فلاسفتهم - الذي ساعدهم جيدا في فترة عاصفة، ومازالت له أصداؤه اليوم في مرحلة متأخرة من الحداثة.



الفصل الأول

التنوير البريطاني: سوسيولوجيا الفضيلة

28

withe

أولا

«المشاعر الاجتماعية» والميول الدينية

لم يكن لدى البريطانيين فلاسفة Philosophes. لقد كان لديهم فلاسفة أخلاقيون، وهي سلالة تختلف أتم الاختلاف. إن أولئك المؤرخين الذين قللوا من شأن فكرة التنوير البريطاني، أو استبعدوها إنما فعلوا ذلك لأنهم لم يعترفوا بخصائص الفلاسفة Philosophes عند الفلاسفة الأخلاقيين، ولسبب معقول هو أن ملامح الفلاسفة تختلف تماما.

ومما يدعو إلى السخرية أن الفرنسيين قد اعترفوا بفضل جون لوك وإسحق نيوتن، من حيث إنهما الروحان الموجهان لتنويرهم، في حين أن البريطانيين، مع أنهم كانوا يكنون الاحترام والتبجيل لكليهما، كانت علاقتهم بهما أكثر غموضا. فلقد مدح

«ويقول سميث إنه حتى الإيمان بالخلود، لا يحث عليه ضعفنا فقط، أعني آمالنا ومخاوفنا، بل تحث عليه أيضا دوافعنا الأفضل والأكثر نبلا، وأعني بذلك (حب الفضيلة... وبغض الرذيلة والظلم)»

المؤلفة

ديفيد هيوم نيوتن ووصفه بأنه «العبقرية العظيمة والنادرة التي زينت الجنس البشري وعلمته» [١]، ومدحه ألكسندر بوب بالكلمة المقتبسة المنقوشة على قبره «الطبيعة بقوانينها مخبأة في حلكة الغموض، فقال الله يا نيوتن اظهر! فضاءت جميع الآفاق». غير أن مقال بوب «مقال عن الإنسان» الذي أرسل رسالة تختلف أتم الاختلاف وهي أن: «الدراسة الملائمة للبشرية هي الإنسان» يتضمن أن المذهب المادي والعلم يستطيعان أن يتغلغلا في أسرار الطبيعة، ولكنهما لا يستطيعان أن يتغلغلا في أسرار الإنسان. وفي مقال سابق، كانت الإشارة إلى نيوتن أكثر جلاء ووضوحا، إذ يقول بوب إن الطبيعة البشرية، وليس علم الفلك «هي الموضوع الأكثر فائدة ونفعا للعقل البشري »، و«ضبط الطبيعة الصادقة ومعايير الصواب والخطأ أعظم شأنا وأهمية من حسم مسافة الكواكب، وحساب أوقات دورانها» [٢]. وبينما وجد نيوتن تملقا من أبناء موطنه (فقد كان مدير دار سك النقود الملكية، ورئيسا للجمعية الملكية، وخُلع عليه لقب فارس، وشيعت الدولة جنازته)، وأُثني على منهجه العلمي كثيرا، فإنه كان له تأثير ضئيل في فلاسفة الأخلاق، أو في القضايا التي هيمنت على التنوير البريطاني. (ومن جهة أخرى، كان كتابه «البصريات» مبعث إلهام للشعراء، الذين فتنتهم صور الضوء واستعاراته) [٣].

كما أن جون لوك كان له حضور هائل في بريطانيا في القرن الثامن عشر، وكانت مؤلفاته أكثر رواجا، وكان علما مبجلا وجديرا بالاحترام. بيد أن الإعجاب به بين فلاسفة الأخلاق كان لسياسته أكثر مما كان لميتافيزيقاه. لقد تضمنت مبادئ فلسفتهم الأساسية، في واقع الأمر، سمعة حسنة عنه. إن ما جعلهم فلاسفة أخلاق وليسوا فلاسفة، هو ببساطة وباختصار، إيمانهم «بحاسة خلقية» يُفترض أنها إن لم تكن فطرية في العقل البشري (كما يعتقد شافتسبري وفرنسيس هاتشيسون)، فإنها ستكون، بالتالي، راسخة

في الإحساس البشري، في صورة تعاطف، أو مشاركة وجدانية (كما تصورها آدم سميث، وديفيد هيوم)، لكي يكون لها ما للأفكار الفطرية من قوة في السيطرة والإقناع.

ولم يستطع لوك نفسه أن يكون واضحا بصورة كبيرة في رفض الأفكار الفطرية، سواء أكانت أخلاقية أم ميتافيزيقية. فالذهن، كما يتصوره، بدلا من أن تقطنه أو تقيم فيه أفكار فطرية، هو صفحة بيضاء، تملأها إحساسات، وتجارب، وتأملات تنشأ من تلك الإحساسات والتجارب. إن عنوان الفصل الأول من كتابه «مقال في الفهم البشري» هو «لا مبادئ نظرية فطرية» (أي مبادئ إبستمولوجية)، وعنوان الفصل الثاني هو «لا مبادئ عملية فطرية» (أي مبادئ أخلاقية). وحتى القاعدة الذهبية [*] التي هي «قاعدة أكثر رسوخا للأخلاق، وأساس لكل الفضائل الاجتماعية» ليس لها معنى بالنسبة إلى المرء الذي لم يسمع عن هذه القاعدة، والذي له الحق أن يسأل عن سبب يبررها، الذي «يبين بوضوح أنها ليست فطرية». وإذا استحسنا الفضيلة بوجه عام، فإن ذلك لا يرجع إلى أنها فطرية، بل لأنها «نافعة، وتوصل إلى مصلحة المرء الذاتية، وسعادته، أعني تحقيق اللذة وتجنب الألم. وبذلك، فإننا لا نحكم على الأشياء بأنها خيِّرة أو شريرة إلا بالإشارة إلى اللذة، أو الألم، اللذين هما أنفسهما نتاج الإحساس» [٤].

نُشر كتاب لوك «مقال في الفهم الإنساني» في العام ١٦٩٠, وبعد تسع سنوات، كتب إيرل شافتسبري مقالا هو، في الحقيقة، دحض للوك. وفي ذلك مفارقة غريبة، لأن هذا الشافتسبري، الإيرل الثالث، تربى في منزل جده، الإيرل الأول، الذي كان نصيرا متحمسا للوك، وعينه ليشرف على تعليم أحفاده. إن هذه التجربة هي التي ألهمت لوك، وحثته على أن يكتب مؤلفه «أفكار عن التربية»، وربما ألهمت التلميذ شافتسبري وحثته أيضا على أن يرفض تعاليم أستاذه [٥]. ونُشر مقال شافتسبري «بحث في الفضيلة، أو الاستحقاق» (من دون

(*) القاعدة الذهبية في الأخلاق هي القاعدة التي تقول «عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به» [المترجم].

إذنه، ولقي استحسانا عظيما من القراء) في العام ١٦٩٩، وطُبع مرة ثانية في العام ١٧١١ في صورة منقحة إلى حد ما في كتابه «خصائص البشر، والأعراف، والآراء، والأزمنة». ونُشر هذا العمل المكون من ثلاثة مجلدات مرة ثانية بعد ثلاث سنوات، وبعد وفاة مؤلفه، وفي أكثر من عشر طبعات خلال القرن، منافسا كتاب لوك «الرسالة الثانية» (وهو كتيب سياسي، وليس ميتافيزيقيا) من حيث إنه أكثر عمل أعيدت طباعته في ذاك الزمان. وقد مثل المقال ذو المائة صفحة عن الفضيلة محور تلك المجلدات.

إن الفضيلة، كما يرى شافتسبري، ليست مستمدة من الدين، أو المصلحة الذاتية، أو العقل. فكل من الدين، والمصلحة الذاتية، والعقل هي وسيلة في تدعيم الفضيلة، أو إعاقتها، غير أنها ليست مصدرها المباشر، أو الأساسي. والحاسة الخلقية، أو «الإحساس بالصواب والخطأ » هو الذي يسبقها [٦] (*). وهذه الحاسة «مهيمنة... ترتبط بنا في الداخل، وكامنة في طبيعتنا»، إنها «مبدأ أول في تكويننا، وصنعنا»، إنها طبيعية مثلها في ذلك مثل «الشعور الطبيعي نفسه» [٧]. وفضلا على ذلك، فإن هذا «الشعور الطبيعي» هو «شعور اجتماعي»؛ أي أنه شعور المجتمع والناس، الذي، بدلا من أن يكون على خلاف مع مصلحة المرء الشخصية أو الشعور الذاتي، يساهم، بالفعل، في لذة المرء الشخصية وسعادته [٨]. والشخص الذي يحثه الشعور الذاتي بصورة كاملة، أو الشعور الذاتي إلى حد كبير - عن طريق حب الذات، أو المصلحة الشخصية، أو الخير الذاتي - على الفعل لا يكون فاضلا. فهو، في الواقع، «لايزال رذيلا بداخله »، لأن الإنسان الفاضل لا يحثه شيء سوى « شعور طبيعي تجاه جنسه» [٩].

وما نقوله ليس إضفاء صفة مثالية روسوية على الطبيعة البشرية، أعني على الإنسان قبل أن يفسده المجتمع. وهو ليس توقع الشخص المفرط في التفاؤل بأن كل الناس - أو حتى معظمهم - يسلكون بصورة

(*) تختلف «الحاسة الخلقية» عند شافتسبري عن الاستخدام الحديث لهذا اللفظ عند جون رولز. فهي عند شافتسبري إحساس فطري بالصواب والخطأ، أما عند رولز فهي اقتناع حدسي بصواب الحرية والمساواة [المؤلفة].

فاضلة طوال الوقت، أو معظمه. إن الحاسة الخلقية تشهد على الإحساس بالصواب والخطأ عند كل الناس، تشهد على معرفة الصواب والخطأ حتى عندما يختارون أن يفعلوا ما هو خطأ. إن جزءا جيدا من مقال شافتسبري يعالج، بالفعل، صنوفا من «العواطف البغيضة» – مثل الحقد، والضغينة والقسوة والشهوة – التي تغلب على البشر. وحتى الفضيلة يمكن أن تصبح رذيلة، كما يحذر شافتسبري، عندما نسعى إليها بإفراط، فدرجة مفرطة من الحنو، مثلا، تحطم «أثر الحب»، والشفقة المفرطة تجعل الإنسان «عاجزا عن تقديم الإغاثة» [١٠]. ونتيجة المقال هي وصية مثيرة من وصايا أخلاق هي، بطبيعتها المحض – أي «الطبيعة العامة والمشتركة» للإنسان – أخلاق اجتماعية: «وهكذا فإن حكمة ما يحكم، وما هو أول وأساسي في الطبيعة، هي جعل العمل من أجل الخير العام متماشيا مع المصلحة الخاصة والمصلحة العامة على حد سواء، العمل الذي إن أعاق مخلوق دعمه وترقيته، فإنه في الواقع يعيق دعم سعادته ورفاهيته الخاصة...، ولذلك فإن الفضيلة هي خير كل شخص، والرذيلة هي شر كل شخص» [١١].

إن الاختلاف، ليس مع توماس هوبز فقط، بل مع لوك أيضا، لم يكن واضحا بصورة كبيرة [١٢]. ولم يحدده شافتسبري بوضوح، ربما بدافع الاحترام لـ «لوك» الذي كان لايزال على قيد الحياة عندما كتب المقال (على الرغم من أنه توفي فور نشره ثانية). غير أنه لا يمكن لقارئ واسع الاطلاع أن يفهم خطأ قصد شافتسبري. فقد كتب في العام ١٧٠٩ إلى أحد الشباب الذين كان يرعاهم يقول إن لوك، وكذلك هوبز أكثر منه، هو أس الشر، لأن شخصية هوبز، و«مبادئه الوضيعة الخانعة» عن الحكومة «أزالت السم من فلسفته»، في حين أن شخصية لوك ومبادئه الجديرة بالثناء عن الحكومة جعلت فلسفته أكثر استهجانا.

> «إنه مستر لوك الذي سدد ضربة إلى كل المبادئ الأساسية، واستبعد كل نظام، وكل فضيلة من العالم.. فالفضيلة، كما يرى مستر لوك، ليس لها معيار، أو قانون، أو قاعدة سوى» «الموضة»

> والعادة! إن الأخلاق، والعدالة والمساواة لا تعتمد إلا على القانون والإرادة... وبذلك فإن الصواب والخطأ، والفضيلة والرذيلة ليست أي شيء في ذاته، وليس هناك أي أثر، أو فكرة عنها مطبوعة بصورة طبيعية في الأذهان البشرية. إن التجربة، وموجز التعليم الديني يعلماننا كل هذه المسائل!» (١٣).

وكما أن شافتسبري لم يذكر لوك في كتابه «بحث...»، فإن برنارد ماندفيل لم يذكر شافتسبري في كتابه «حكاية النحل»، لم يذكره على الأقل في الطبعة الأولى، التي نُشرت في العام ١٧١٤، بيد أنه بعد ظهورها في الحال، بعد وفاة شافتسبري بعام، وفي الوقت نفسه الذي ظهرت فيه الطبعة الثانية لكتابه «خصائص...»، اعتبرها قُراء ماندفيل أنها دحض لعمل شافتسبري. إن العنوان الفرعي، «رذائل خاصة، فضائل عامة»، يدل على ما يشبه بيانا ضد شافتسبري (١٤).

تتكون النسخة المعدلة الأصلية من كتاب «حكاية النحل»، التي نُشرت في العام ١٧٠٥ ككُتيب ثمنه ستة بنسات (وانتُحِل في صفحة ثمنها نصف بنس، وقد تذمر ماندفيل من ذلك) من ثلاثين بيتا من الشعر المثير الذي يصور جماعة، خلية من النحل، حيث يكون كل واحد محتالا، وحيث يخدم الاحتيال غرضا له قيمته. إن كل رذيلة لها فضيلة تلازمها: فالشح يؤدي إلى الوفرة، والترف يؤدي إلى المثابرة والكد، والحماقة تؤدي إلى الإبداع والبراعة. والمحصلة هي خلية متذمرة، غير أنها منتجة، حيث إن «كل جزء مملوء بالرذيلة / مع أن الكتلة كلها فردوس».

إن محاولة حسنة النية لتخليص الخلية من الرذيلة لها أثر تخليصها من فضائلها أيضا، مما يفضي إلى تحطيم الخلية نفسها، عندما يتخلى النحل كله، «المنعم عليه بالرضا والأمانة»، عن الجد والمثابرة، ويلوذ بشجرة جوفاء (١٥).

ولأن ماندفيل خشي انفلات قرائه الأخلاقي، أعاد نشر القصيدة في العام ١٧١٤ مع مقال تمهيدي، هو «أصل الفضيلة الأخلاقية»، وقدر من «الملاحظات» التي زادت حجم أبيات القصيدة، وقد أضافت طبعتا العامين

١٧٢٣ و١٧٢٤ مقالات وملاحظات أخرى. وأسهب ماندفيل في النسخة المعدلة المطولة (وهي الآن كتاب حجمه كبير للغاية) في أطروحته. إن حب الذات، الذي يرتد إلى الألم واللذة، هو الدافع الأساسي لكل الناس، وما يُسمى، بوجه عام، الشفقة، أو الحنو - أي «المشاركة الوجدانية، ومواساة حظوظ الآخرين العاثرة ونكباتهم - هو عاطفة زائفة تماما، تبتلي العقول الضعيفة في أغلب الأحيان» [١٦]. ويسلم ماندفيل بأن الأخلاقيين والفلاسفة تبنوا وجهة النظر المخالفة بوجه عام، واتفقوا مع «الكاتب النبيل» لورد شافتسبري في أن «الإنسان وُجد من أجل المجتمع، ولذا ينبغي أن يولد مزودا بشعور تجاه الكل الذي هو جزء منه، وبميل للبحث عن رفاهيته» [١٧]. إن نتيجة ماندفيل حادة، ومتشددة وهي:

> وبعد هذا فإنني أزهو بأنه في استطاعتي أن أبرهن على أنه ليست الصفات الودودة، والمشاعر الحنونة التي هي طبيعية للإنسان، ولا الفضائل الحقيقية التي في قدرته أن يكتسبها عن طريق العقل، ولا إنكار الذات هي أساس المجتمع، ولكن ما نسميه بالشر الموجود في هذا العالم، أخلاقي وطبيعي أيضا، هو المبدأ العظيم الذي يجعلنا مخلوقات اجتماعية، إنه الأساس الصلب، وحياة كل الحرف والأعمال، ودعامتها من دون استثناء، وحيثما اضطررنا إلى أن نبحث عن الأصل الحقيقي لكل الفنون والعلوم، وتوقف الشر لحظة، فإن المجتمع لا بد من أن يفسد إن لم ينحل تماما [١٨].

لقد صدم كتاب «قصة النحل» معاصرين بصورة بالغة، وحرض على سيل من الهجمات بلغ ذروته في حكم قضائي أصدرته هيئة محلفي «مدلسكس» أدانت فيه الكتاب بأنه «إزعاج عام». واشترك في الإدانة العامة معظم عظماء القرن الثامن عشر، مثل الأسقف باركلي، وفرنسيس هاتشيسون، وإدوارد غيبون، وآدم سميث. فقد عبر سميث عن الشعور العام بالتصريح بأن نظرية ماندفيل «ماجنة»، و«مفسدة تماما» [١٩] (*).

(*) لم يضجر سميث من لا أخلاقية ماندفيل فقط، أعني من رفضه التمييز بين الفضيلة والرذيلة، بل أيضا من آرائه التجارية، التي هي نتاج هذه الفلسفة. ولما لم تكن هناك حاسة خلقية طبيعية، وبذلك ليس هناك انسجام طبيعي بين الناس، فإن ماندفيل يسلّم بأنه يجب على الحكومة أن تتدخل لتحول «الرذائل الخاصة» إلى «فضائل عامة». وعادة، ما يُنظر إلى ماندفيل على أنه مدافع عن الرأسمالية، غير أن النزعة التجارية هي الاستنباط المنطقي من فلسفته [المؤلفة].

لقد كان كتاب ماندفيل محاولة شجاعة ولكنها عديمة الجدوى لإجهاض الأخلاق الاجتماعية التي هي الخاصية التي ميزت التنوير البريطاني. تلك الأخلاق التي لم تُستمد من المصلحة الذاتية، ولا من العقل (على الرغم من أن كليهما يتفق مع الآخر)، بل من الحاسة الخلقية التي تلهم بالتعاطف، والأريحية، والشفقة تجاه الآخرين. وبذلك، بينما نظر لوك، عندما أنكر المبادئ الفطرية، إلى التربية على أنها تطبع في الأطفال، أو تلقنهم، عاطفة «الرفق» أو «الرأفة»، أو «الشفقة» [٢٠]، فإن شافتسبري غرس هذه العاطفة في الطبيعة والغريزة بدلا من التربية أو العقل. فقد كتب يقول «لكي تشفق، أعني لكي تشارك في العاطفة... وتواسي، أعني أن تشارك في البؤس.. فإن ذلك في أحد أنظمة الحياة هو الصواب والخير، ولا شيء أكثر انسجاما، وأن تكون بلا هذا، أو ألا تشعر به، هو أن تكون شاذا، وبغيضا، ووحشيا [بشعا]» [٢١].

وبعد عامين من نشر النسخة المعدلة الموسعة من كتاب «حكاية النحل»، دخل فرنسيس هاتشيسون النقاش والمناظرة بكتابه «بحث عن أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة»، الذي نشر ثانية في العام التالي مع كتابه «الفضيلة أم الخير الأخلاقي» الذي حل محل كتابه «الجمال والفضيلة». ويعطينا العنوان الفرعي للطبعة الأصلية مصدره وهو: «حيث تفسّر مبادئ المرحوم الإيرل شافتسبري ويُدافَع عنها، في مواجهة مؤلف حكاية النحل». وهنا يعلن هاتشيسون للمرة الأولى مبدأه: «أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» [٢٢]. وخلافا لهلفتيوس، وجيرمي بنتام، اللذين سلّما في الغالب بهذا المبدأ، وغرساه في الحسابات العاقلة للمنفعة فإن هاتشيسون استنبطه، من الأخلاق نفسها - أعني من الحاسة الخلقية، أو الأريحية [٢٣] (*). وتظهر هاتان الكلمتان «الحاسة الخلقية»، و«الأريحية» متلازمتين في الكتاب كله.

(*) عزا بنتام نفسه هذا المبدأ إلى مونتسكيو، وبارنغتون، وبيكاريا، وهلفيتوس، ولكنه عزاه في الأعم الأغلب إلى هلفيتوس وعزا سميث، بصورة خاطئة أصل «الحاسة الخلقية» إلى هاتشيسون بدلا من شافتسبري [المؤلفة] [٢٤].

ويبين هاتشيسون باستمرار وبصورة متكررة أن الحاسة الخلقية تسبق المصلحة، لأنها كلية وعامة عند جميع الناس. ولا يمكن أن تكون «المشاركة الوجدانية» نتاج المصلحة الذاتية، لأنها تتضمن ارتباط المرء بتجارب الآخرين المؤلمة مثل المعاناة، والشدائد. وكذلك «الميل إلى الشفقة» منزه عن الهوى والمصلحة تماما، وهو اهتمام «بمصلحة الآخرين، من دون أي اعتبار لمنفعة خاصة» (٢٥). كما أنه يسبق العقل، أو التعليم. وحذر هاتشيسون، كما فعل بيرك فيما بعد، من هشاشة العقل، فيقول «على الرغم من عظمة العقل التي نتباهى بها على الحيوانات الأخرى، فإن عملياته بطيئة، ومملوءة بالشك والتردد، حتى أنه لا يخدمنا عند الضرورة الماسة، إما للمحافظة علينا من دون الحواس الخارجية، وإما لتوجيه أفعالنا إلى خير الكل، من دون هذه الحاسة الخلقية (٢٦). ويبين في موضع آخر أن العقل «ليس إلا سلطة تابعة» (*) تستطيع أن تحدد وسيلة تحقيق الخير وتعزيزه ولكنه ليس الغاية ذاتها، أعني أنه ليس الدافع الفطري إلى الخير (٢٧).

إن «الأريحية» و«الشفقة» و«التعاطف» و«المشاركة الوجدانية» و«الشعور الطبيعي تجاه الآخرين»، كلها تحت اسم أو آخر، هذه الحاسة الخلقية (أو العاطفة كما يفضل سميث أن يطلق عليها) هي أساس الأخلاق الاجتماعية التي ألهمت الخطاب الفلسفي البريطاني الأخلاقي طوال القرن الثامن عشر. وقد وصف جيل الفلاسفة الذين جاءوا بعد شافتسبري تعاليمه بطريقة أو بأخرى، واختلفوا فيما بينهم فيما يخص الطبيعة الدقيقة للحاسة الخلقية، ووظيفتها. غير أنهم اتفقوا في أنها (أو شيء يشبهها تماما) صفة الإنسان الطبيعية، والضرورية، والكلية، صفة للغني والفقير على حد سواء، المتعلم والجاهل، المستنير وغير المستنير. كما أنهم اتفقوا في أنها تلازم العقل والمصلحة، لكنها تسبقهما وتكون مستقلة عنهما.

(*) يذكرنا هذا القول بما ذهب إليه هيوم الذي يرى أن العقل تابع للعواطف والانفعالات [المترجم].

وبيَّن الأسقف بتلر، في موعظتيه الخاصتين حول «الشفقة»، أن العقل بمفرده ليس دافعا كافيا للفضيلة في مخلوق مثل الإنسان؛ فهو يجب أن يرتبط بالشفقة، التي هي «نداء» أو مطلب الطبيعة، لكي يخفف عن التعيس، كما يكون الجوع نداء طبيعيا للجوع، (تشمل كلمة «تعيس» «المعوز» و«من هو في ضيق وكرب») [٢٨]. ويصر على أنه ليس ثمة تناقض بين أريحية الإنسان، وحب الذات، بين «المشاعر أو الوجدانات العامة والخاصة»؛ لأن كليهما يُكمل طبيعته، وهما ضروريان وأساسيان لسعادته. «ثمة مبدأ طبيعي للأريحية في الإنسان، الذي هو بدرجة ما، مبدأ للمجتمع كما يكون حب الذات مبدأ للفرد» [٢٩]. و«الحس المشترك» وليس العقل، هو بالنسبة إلى الفيلسوف توماس ريد الصفة الفريدة «للإنسان العادي». فإذا كان الإنسان مزودا بالعقل فقط، فإن الجنس البشري سينقرض في الحال. ولحسن الطالع فإن العقل يتمم «المشاعر أو الوجدانات الأريحية»، التي هي «ليست أقل أهمية لحفظ النوع البشري من شهوتي الجوع والعطش» [٣٠]. كما أن آدم فيرغسون جعل «المشاركة الوجدانية» أو «الرفق» تابعة للطبيعة البشرية بقدر ما هي «خاصية تميز النوع البشري» [٣١].

وحتى هيوم، الذي كانت لديه وجهة نظر ليست طبيعية عن الطبيعة البشرية، آمن بـ «عاطفة»، وبـ «حاسة خلقية»، و«ذوق أخلاقي» يشترك فيه الناس قاطبة [٣٢]. ويرتبط الألم واللذة بهذه الحاسة الخلقية، من حيث إن الرذيلة تؤدي إلى الألم، والفضيلة تؤدي إلى اللذة. وهو يرى أنه من مغالطات الفلسفة، القديمة والحديثة أيضا، أنها نظرت إلى العقل على أنه الدافع الرئيسي، أو المبدأ الرئيسي للسلوك البشري، لأن العقل لا يستطيع وحده أن يهيمن على الإرادة، والعواطف، أو يقدم الدافع للفضيلة. ويفتتح هيوم الكتاب الأول من مؤلفه «رسالة في الطبيعة البشرية» بقسم عنوانه «التمييزات الأخلاقية ليست مستمدة من العقل»، ويتبع هذا القسم قسم آخر عنوانه «التمييزات الأخلاقية مستمدة من الحاسة الخلقية» [٣٣].

وقد انتقد هاتشيسون هيوم لرفضه فكرة الأريحية من حيث إنها الملكة الأولية والفطرية. غير أن هيوم قبل فكرة التعاطف من حيث إنها «المصدر الأساسي للتمييزات الأخلاقية»، ومصدر «الخير العام»، و«خير البشرية» بوجه خاص (٣٤)، وبينما لم يعط لهذه الفكرة تماما طابع حاسة فطرية، فإنه جعلها سمة عامة ومشتركة لجميع الناس. يقول هيوم «إن عقول كل الناس تتشابه في مشاعرها، وعملياتها، فلا يمكن لأي دافع يحث أي شخص ويحركه، ألا يؤثر في الآخرين بدرجة ما. فكما في الأوتار المشدودة بالقدر نفسه، تنتقل الحركة من أحدها إلى بقية الأوتار، فكذلك تنتقل المشاعر بسهولة من شخص إلى آخر، وتولد حركات مناظرة في كل مخلوق بشري» (٣٥). وقد اهتم هيوم بفكرة الأريحية، في كتاب فيما بعد هو «بحث في مبادئ الأخلاق»، كما لو كان يسترضي هاتشيسون، واستخدم الكلمة مرادفا للعاطفة، وانتقد «مذهب الأخلاق الأناني» عند هوبز ولوك، الذي أخفق في أن يقر بأن «الأريحية العامة»، أو «الأريحية المنزهة عن الهوى والغرض» - أعني الأريحية المنفصلة عن العلاقات والمشاعر الشخصية - هي خاصية جوهرية للطبيعة البشرية. وقد جادل هيوم بأن ذلك ينطبق على الحيوانات، النوع الأدنى، فكيف لا يكون كذلك في الإنسان، النوع الأعلى والأسمى (٣٦). وقد وجد هيوم نفسه عاطفة الأريحية ذات أساس متين وراسخ في التجربة فسلّم بها «من دون برهان أبعد». وهي ليست، بلا ريب، خاصية فطرية في الموجودات الإنسانية، كما يراها هاتشيسون، بل هي «ميل» له الأثر نفسه بالفعل. «يبدو أن ميلا إلى الخير العام، وإلى تحقيق السلام، والانسجام والنظام في المجتمع، يؤثر في أريحيتنا فيجذبنا إلى جانب الفضائل الاجتماعية»، ويرى هيوم أيضا، بصورة أكثر بلاغة، أن «هناك أريحية ما، مع أنها ضئيلة، تنبعث في صدورنا، هناك بريق من صداقة النوع البشري، هناك جزء صغير من اليمامة معجون في بنيتنا، جنبا إلى جنب مع عناصر الذئب والأفعى» (٣٧).

ويظهر أكثر بيانات هذه العقيدة دقة وتمييزا، وتأثيرا في كتاب آدم سميث «نظرية العواطف الأخلاقية». واليوم، يتميز سميث، في الأعم الأغلب، بكتابه «ثروة الأمم» (ما عدا بين الباحثين). أما في عصره هو، فكان شهيرا، في الداخل والخارج، بأنه مؤلف كتاب «نظرية العواطف الأخلاقية». وقد صدرت من هذا الكتاب الذي نُشر في العام ١٧٥٩، أربع طبعات قبل أن يظهر كتاب «ثروة الأمم» في العام ١٧٧٦، وطبعة أخرى بعد سنوات قليلة. ولأن كتاب «ثروة الأمم» لم ينسخ كتاب «نظرية العواطف الأخلاقية» ويحل محله فإنه ظل في طليعة وعي سميث، كما ظل في طليعة وعي معاصريه. لقد خصص سميث العام الأخير من حياته لتنقيح كتابه «العواطف الأخلاقية»، والإضافة إليه لا لكي يجعله متسقا مع الكتاب الأخير، بل ليقوي رسالة الكتاب الأول، ويعززها. والتغيير الأكثر أهمية هو إضافة فصل عنوانه «عن فساد عواطفنا الأخلاقية، الذي يسببه هذا الميل إلى الإعجاب بالأغنياء والعظماء، واحتقار أو تجاهل الأشخاص ذوي الحالة الفقيرة والوضيعة».

وتحدد العبارات الافتتاحية لكتاب «العواطف الأخلاقية»، مزاج الكتاب وموضوعه:

> ومهما قد يظن الإنسان الأناني، فإن ثمة مبادئ في طبيعته تثير اهتمامه بحظ الآخرين، وتجعل سعادتهم ضرورية له، على الرغم من أنه لا يستمد شيئا منها سوى اللذة في رؤيتها. ومن هذا النوع الشفقة، أو العاطفة التي نشعر بها تجاه بؤس الآخر عندما نراه، أو نقوم بتصوره على نحو قوي التأثير... إننا نضع أنفسنا في موقفه عن طريق الخيال.. إننا ندخل، إذا جاز هذا التعبير، إلى بدنه، ونصبح كأننا هو إلى حد ما [٣٨].

استخدم سميث الكلمات: «رحمة»، «شفقة»، «أريحية» «تعاطف» بصورة مترادفة إلى حد ما، لتدل على تلك الخصائص الأساسية في الطبيعة البشرية التي تكوّن عواطفنا الأخلاقية. «وبذلك، فإن الشعور كثيرا تجاه الآخرين، وقليلا تجاه أنفسنا، وكبح عواطفنا الأنانية، وإطلاق العنان

لعواطفنا الأريحية، هو ما يكوّن كمال طبيعتنا البشرية» [٣٩]. ولذلك يجد الإنسان رضاءه الخاص في إطلاق العنان لتلك العواطف الأريحية. وعندما يكون الإنسان فاضلا، فإنه يحقق طبيعته الخاصة من أجل مصلحته الخاصة. «إن الإنسان لا يرغب بطبيعته في أن يكون محبوبا فقط، بل يرغب في أن يكون جديرا بالحب أيضا... وهو لا يخشى بطبيعته أن يكون مكروها فقط، بل يخشى أيضا أن يكون جديرا بالكراهية... وهو لا يرغب في أن يثني عليه الآخرون فقط، بل يرغب أيضا في أن يكون جديرا بالثناء.. وهو لا يخشى أن يزدرأ من قبل الآخرين فقط، بل يخشى أيضا، أن يكون جديرا بالازدراء» [٤٠]. كما: «أننا نرغب في أن نكون جديرين بالاحترام، ونرغب في أن نُحتَرم. ونحن نخشى أن نكون محتقرين، ونخشى أن نُحتقر» [٤١].

إن الفضائل «الإيجابية» التي يكشف عنها الإحساس «بالمشاركة الوجدانية» هي التي يرفعها سميث فوق ما يسميه فضائل العدالة «السلبية». وهذا هو ما يميز سميث عن العرف «الإنساني المدني» القديم [٤٢]. هذا العرف المستمد من عصر النهضة، والذي ناصره الكومنولثيون في القرن السابع عشر، نظر إلى الشؤون العامة، والنزاهة السياسية على أنها جوهر الفضيلة. أما بالنسبة إلى «سميث» فإن المجال العام، الذي يحكمه مبدأ العدالة، كان ذا أهمية ثانوية إذا قارناه بالمجال الخاص، حيث تهيمن عاطفتا التعاطف والأريحية.

> وعلى الرغم من أنه يبدو أن العوز المحض إلى الإحسان والجود لا يستحق العقاب من الأنداد، فإن البذل الأعظم لهذه الفضيلة يبدو أنه يستحق الجزاء الأسمى. ولأنها تولد أكبر قدر من الخير، فإنها موضوعات طبيعية ومستحسنة للاعتراف بالجميل الأكثر قوة ووضوحا. وفي المقابل، على الرغم من أن انتهاك العدالة يعرّض للعقوبة، فإن الإذعان لقواعد تلك الفضيلة يبدو أنه نادرا ما يستحق أي جزاء. وثمة لياقة، من دون شك، في ممارسة العدالة، وهي تستحق،

> بناء على هذا السبب، كل الاستحسان الذي يرجع إلى اللياقة. لكن لأنها لا تعمل الخير الإيجابي الفعلي، فلن تستحق سوى قدر ضئيل من الاعتراف بالجميل. إن العدالة المحض، في أغلب الحالات، ليست سوى فضيلة سلبية، وتمنعنا فقط من إلحاق الأذى والضرر بجارنا (٤٣).

ولما كان سميث يتوقع سوء تفسير عام لآرائه، فإنه دحض من جديد أيضا الفكرة التي تقول إن التعاطف متأصل في حب الذات. فالتعاطف لا يمكن النظر إليه على أنه «مبدأ أناني»، لأنه لا يتأتى بأن يتخيل المرء نفسه في حالة شخص آخر جدير بالشفقة، بل بأن يتخيل الشخص الآخر في هذه الحالة. وبذلك، فإن رجلا قد يتعاطف مع امرأة عند الولادة، على الرغم من أنه لا يستطيع أن يتصور نفسه يعاني آلامها في «شخصه وشخصيته السليمين» (٤٤). ولا يمكن تفسير التعاطف عن طريق العقل تفسيرا كافيا. فالعقل، بلا ريب، هو مصدر قواعد الأخلاق العامة، غير أنه «محال، وغير مفهوم أن نفترض أن التصورين الأولين للصواب والخطأ يمكن أن يُستمدا من العقل». إن الفضيلة «تسبب لذة بالضرورة من أجلها»، والرذيلة «تثير الاستياء بالتأكيد»، لا بسبب العقل والتأمل، بل بسبب «الإحساس والشعور المباشرين» (٤٥).

وإذا كان العقل والمصلحة يؤديان دورا ثانويا في المخطط الأخلاقي لهؤلاء الفلاسفة، فإن الأمر كذلك بالنسبة إلى الدين. فهم قد وجدوا مصدر الأخلاق إما خارج الدين، وإما في «دين طبيعي»، مثل شافتسبري، وإما أنهم لجأوا إلى دين صحيح، كما فعل بتلر، من حيث إنه حليف للأخلاق. وفي كلتا الحالين، ثمة غياب ظاهر العيان لروح العداوة مع الدين – وبالتأكيد لا يشبه بأي شكل الحرب بين العقل والدين – التي مارست دورا كبيرا في التنوير الفرنسي. ولم يكن لمذهب نيوتن، الذي كان متوقعا منه تبني نزعة شكية متطرفة، هذا التأثير. فالإله عند نيوتن لا يحرك الكون فقط، بل إنه فاعل نشط، ومفعم

بالحيوية فيه. «إنه موجود باستمرار، وفي كل مكان... إنه كل عين، كل أذن، كل ذهن، كل ذراع، وكل قوة رؤية، وفهم، وفعل» (٤٦). ويقدم كتاب نيوتن «مبادئ» Principia (*)، كما هو متفق عليه، دليلا كافيا على تدبير الله وعنايته بالكون. وكان نيوتن نفسه، عندما رفض التثليث (كما فعل لوك أيضا)، ولم يأل جهدا في تصحيح الكتاب المقدس بناء على حسابات فلكية، مسيحيا مؤمنا، ولم يكن مؤلها (**) (كما يقول فولتير، الذي أعجب به أيما إعجاب).

وكان شافتسبري قد اتخذ أسلوبا دعا به في وقت سابق من ذلك القرن إلى «دين يحمل روح الفكاهة»، ينزل من «مناطق الألوهية العليا» إلى «أخلاق واقعية وبسيطة» (٤٨). ويظهر هذا الدين الجيد الذي يجاري الأهواء في التفسير الشهير لحديثه مع صديق عن الحشد الكبير من الطوائف في العالم. إنهم يقولون «كل الناس الحكماء لهم الدين نفسه»، وسألت سيدة تقول: «ما هو هذا الدين؟»، وأجابت زوجة شافتسبري بقولها «الناس الحكماء لا يخبرون عن ذلك مطلقا» (٤٩). (هذه النادرة تُعزى إلى حكماء آخرين كثيرين، بما في ذلك هيوم. وقد استشهد بها ونستون تشرشل، من شخصية في رواية «إنديمون» Endymion لـ بنيامين دزرايلي B. Disraeli (***).

وهيوم هو أكثر الفلاسفة شكا. وقد جعله مقاله عن المعجزات (الذي حُذف بفطنة من كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية»، ولكنه طُبع من جديد فيما بعد في كتابه «مقالات فلسفية عن الفهم الإنساني») يستحق التسمية العامة: «ملحد». إنه لم يكن، في واقع

(*) كتاب نشر في العام ١٦٨٧، وعنوانه الكامل هو «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» [المترجم].

(**) كما كان نيوتن كيميائيا متحمسا لمدة سنوات كثيرة (وربما ظل كيميائيا خفيا قدرا كبيرا من حياته). ويذكرنا كاتب سيرة حياته بملاحظة نيتشه الفظة، بعد قرنين، وهي: «هل تعتقد، بالتالي، أن العلوم كان يمكن ألا تنشأ، وتصبح عظيمة إذا لم يكن هناك سلفا سحرة، وكيميائيون، وفلكيون، ومشعوذون، تاقوا إلى قوى خفية ومحرمة؟» (٤٧) [المؤلفة].

(***) بنيامين دزرايلي، (١٨٠٤ - ١٨٨١) سياسي بريطاني، زعيم حزب المحافظين، رئيس الوزراء (العام ١٨٦٨) و(١٨٧٤- ١٨٨٠)، يعتبر أحد أبرز رجال الدولة في القرن التاسع عشر. له عدة روايات منها فيفان غراي، وإنديمون [المترجم].

الأمر، ملحدا - لا أدريا ربما، أو حتى مؤلها. فعندما انتقد الأساس الفلسفي للدين الطبيعي (أو «اللاهوت الطبيعي» كما كان يسميه)، فإنه لم يطرح جانبا العقيدة نفسها. وعلى الرغم من أنه كان متخوفا من «التعصب»، فإنه كان متسامحا، بصورة ملحوظة، مع «التعصب الديني». وبعد نشر المجلد النهائي من كتابه «رسالة في الطبيعة البشرية»، نشر مقالا عن «الخرافة والتعصب الديني»، ووصف كليهما بأنه مفسد للدين الحقيقي، غير أنهما يختلفان في طبيعتهما وآثارهما. فبينما كانت الخرافة ملائمة للسلطة الكهنوتية، فإن التعصب الديني كان معاديا للكهنوت الديني بصورة أكبر حتى من العقل نفسه. إن التعصب الديني يثير، بلا ريب، صنوف الاضطراب الأكثر قسوة في المجتمع، «لكن عنفه واحتدامه يشبهان عنف واحتدام الرعد، والرياح العاصفة، اللذين يستنفدان أنفسهما في وقت قليل، ويتركان الهواء أكثر هدوءا ونقاء مما كان». وبذلك، فإن الخرافة هي «عدو للحرية المدنية»، والتعصب الديني هو «صديق لها». فقد بدأت «طائفة الأصدقاء» Quakers (*) متعصبة دينيا، ثم أصبحت «عقلانية حرة تماما»، كما فعل «الجانسنيون» (**) في فرنسا، الذين أبقوا «الشرر الصغير لحب الحرية» في هذا البلد (٥٠). (ومع ذلك، كان، مثل كثير من معاصريه، أقل تسامحا مع الكاثوليك).

ولسبب معقول وجد الفلاسفة الفرنسين أن هيوم ملحد بصورة غير كافية، بينما وجدهم هو دوغمائيين بصورة مفرطة. لقد أزعجت إدوارد غيبون، عندما استحضر في ذهنه زيارته إلى باريس العام ١٧٦٣، «حماسة الفلاسفة الفرنسيين المتعصبة»، الذين «سخروا من النزعة الشكية عند هيوم، ودعوا إلى دعائم الإلحاد بتزمت الدوغمائيين، وذموا كل المؤمنين باستهزاء واحتقار» (٥١). وفي العام التالي، أبلغ أحد

(**) طائفة مسيحية أنشأها جورج فوكس G. Fox العام ١٦٥٠، اهتمت بالسلم ومعارضة الحرب، وبالعمل التربوي والاجتماعي [المترجم].

(**) الجانسنيون، هم أنصار مذهب الجانسنية، وهو مذهب لاهوتي يقول بفقدان حرية الإرادة، وبأن الخلاص مقصور على فئة قليلة [المترجم].

أصدقاء هيوم الذي كان يعيش في باريس مناظرا إنجليزيا بأنه «اعتُقد في إنجلترا أن هيوم المسكين لديه دين قليل جدا، بينما أعتُقد في فرنسا أن لديه دينا أكثر مما ينبغي» (٥٢). حقا، لقد كان لدى هيوم دين يكفي لتدعيم الاعتراف الرسمي بالكنيسة، جزئيا، تصحيحا للتعصب، ولكن أيضا لأن للإيمان بالله والخلود أثرا نافعا ومفيدا في حياة الناس. وأولئك الذين حاولوا أن يحرروا الناس من وهم ذلك الإيمان قد «يكونون مقنعين جيدين بالحجج، ولكنني لا يمكن أن أقر بأنهم مواطنون وسياسيون أكفاء» (٥٣)، ويمضي في كتابه «تاريخ إنجلترا» (أكثر أعماله شعبية في عصره) ليبين أنه «لا بد من أن يكون هناك نظام كنسي، واعتراف رسمي عام بالدين في كل مجتمع متحضر» (٥٤). لقد ارتبط بكنيسة اسكتلندا بصفة خاصة، وقبل بسرور تعيينه راعيا لها، واستخدم نفوذه ليرفع من شأن آراء المعتدلين، ومهنهم – وهم الرواقيون المسيحيون، كما تصوروا أنفسهم – الذين تاقوا إلى التوفيق بين الإيمان والأخلاق العلمانية، أو بين المسيحية والتجارة (٥٥).

وإذا كان هيوم هو أكثر الفلاسفة شكا في ذلك الجيل، فإن الأسقف بتلر هو أقلهم شكا. ومع ذلك كان هيوم يبجل بتلر، وينظر إلى كتابه «مماثلة الدين» على أنه عمل القرن اللاهوتي الأكثر جدية (٥٦). إن كتاب «مماثلة...» نقد معتدل ورصين لمذهب التأليه الطبيعي، ودفاع ماهر عن الإلوهية. إن الإله عند بتلر «خالق العالم العاقل» (الذكي)، والحاكم الطبيعي للعالم (٥٧)، هو إله الوحي والطبيعة أيضا. وعلاوة على ذلك، هو الإله الذي لم يخلق الكون فقط، وهذا ما يسلم به المؤلهون الطبيعيون، بل يتخلله، وهذا ما يرفضه المؤلهون الطبيعيون. كما أنه الإله الذي يكفل الجزاء الأخروي للأخلاق. ويتفق بتلر مع فلاسفة آخرين على أن العقل، وحب الذات ليسا أساسين يكفيان للفضيلة، غير أنه لا يتفق معهم في عزو الفضيلة إلى حاسة خلقية فطرية. فالدين هو مصدر «الإلزام الأكثر قوة للأريحية»، وهو الذي يجمع بين العقل وحب الذات توخيا لتلك الفضيلة (٥٨).

وحتى هاتشيسون، الذي تابع شافتسبري بصورة كبيرة للغاية في تأكيد أولوية الحاسة الخلقية، سلّم بأن الإنسان هو ما هو عليه، لأن الله خلقه هكذا. ولم يستمد هاتشيسون الحاسة الخلقية من الله، ولكنه، بدلا من هذا، استمد الله، إذا جاز هذا التعبير، الإله الأريحي، من الحاسة الخلقية. ولما كانت سعادة الإنسان تكمن في «أريحية فعالة كلية»، فإنه ينجم عن هذا أن الله «أريحي على النحو الأكثر إنصافا وكلية» (٥٩). ولم يمدّ هاتشيسون، المؤمن القوي بالتسامح الديني، هذا التسامح إلى الملحد الذي ينكر «العناية الأخلاقية»، أو إلى المواطن الذي ينكر «الفضائل الأخلاقية أو الاجتماعية»، فكلاهما ضار برفاهية الدولة حتى أنه يجب أن يُكبح جماحهما عن طريق قوة القاضي (٦٠).

ومهما كانت الاختلافات بين هاتشيسون وهيوم حول الطبيعة الرقيقة للحاسة الخلقية، فإن آدم سميث كان معجبا عظيما بكليهما. وقد اقترح بعض الشراح أن سميث كان، في أحسن الأحوال، مؤلها طبيعيا مثل هاتشيسون، وكان، في أسوأ الأحوال، شاكا مثل هيوم (*). وسواء أكان مؤلها طبيعيا أم شاكا، فإنه أظهر في كتاباته تسامحا نحو الدين ووجهة نظر معتدلة عنه، تماما مثل معظم زملائه. وإذا كان هيوم لم يجعل من الدين مصدر الأخلاق، فإنه نظر إليه على أنه حليف طبيعي للأخلاق الكامنة في الإنسان. إن العقل والدين لهما وظيفة متساوية، ولكنها منفصلة، فالعقل يمد بقواعد الصواب والخطأ العامة، والدين يدعم هذه القواعد عن طريق أوامر الله وقوانينه. وعندما يسلك الفرد وفقا لهذه القواعد، ويبجلها التبجيل الذي تستحقه، فإنه يتعاون مع الله، ويرفع من شأن خطة العناية الإلهية. فهذه القواعد هي بالفعل «نواب الوصي على عرش الله بداخلنا» تحمل معها جزاءات وعقوبات هذا العالم الدنيوي، أعني الرضا والاطمئنان اللذين يأتيان نتيجة لاتباع القواعد، و«الخزي الداخلي وإدانة الذات» اللذين يأتيان نتيجة لمخالفتها (٦٢).

(*) أخذ خطاب كتبه سميث في أثناء احتضار هيوم أحيانا، دليلا على أنه شارك هيوم في آرائه، يقول في هذا الخطاب: «يموت هيوم المسكين بسرعة جدا، ولكن بمرح، ومزاج رائق، واستسلام حقيقي لمجرى الأشياء الضروري أكثر من أي مسيحي متأوه مات باستسلام زائف ومزعوم لإرادة الله» (٦١) [المؤلفة].

ويقول سميث إنه حتى الإيمان بالخلود، لا يحث عليه ضعفنا فقط، أعني آمالنا ومخاوفنا، بل تحث عليه أيضا دوافعنا الأفضل والأكثر نبلا، وأعني بذلك (حب الفضيلة... وبغض الرذيلة والظلم). وبذلك، فإن الدين يدعم الإحساس الطبيعي بالواجب. وهذا هو السبب في أن الثقة العظيمة توضع في استقامة الناس المتدينين، شريطة ألا تفسد مبادئ الدين الطبيعية «شقاقا أو حماسة حزبية لجماعة عديمة القيمة»، وشريطة، أيضا، أن يسلم الشخص المتدين بأن واجبه الأول هو تحقيق كل التزامات الأخلاق، وأن يضع العدالة والأريحية فوق الشعائر التافهة» [٦٣]. وربما يكون بيرك هو الذي بيّن لماذا يكون الدين دعامة أكثر يقينا للأخلاق من العقل أو الفلسفة. يقول سميث «إن الدين، حتى في صورته الأكثر بدائية، قدّم جزاء لقواعد الأخلاق، قبل عصر البرهان المصطنع، والفلسفة بزمن طويل. وبذلك فإن القول بأن أهوال الدين تدعم الإحساس الطبيعي بالواجب هو أمر أكثر أهمية بالنسبة إلى سعادة البشر مما لو تركته الطبيعة يعتمد على بطء البحث الفلسفي وعدم يقينه» [٦٤].

لقد كان سميث رجلا فطنا، وربما أخفت تلك الشهادات الدالة على تقديره للدين ميله الخاص إلى الشك. أضاف سميث في الطبعة الأخيرة لكتابه «العواطف الأخلاقية» قسما عن الفطنة، وبيّن أن الإنسان الفطن «مخلص» باستمرار، غير أنه ليس «صريحا» باستمرار. فهو يقول الحقيقة باستمرار، لكنه لا يقول الحقيقة كلها. وفضلا على ذلك، فإنه يحترم «بورع ديني كل طقوس المجتمع وآداب اللياقة فيه». ويُدْرِج سميث بين أولئك الأشخاص الذين أخفقوا في احترام آداب اللياقة هذه، و«كانوا بالتالي قدوة ضارة إلى حد ما» للذين أعجبوا بهم، معاصريه: سويفت Swift (*)، وفولتير [٦٥].

(*) سويفت، جوناثان (١٦٦٧ – ١٧٤٥)، شاعر وناقد، ورجل دين، وكاتب سياسي إنجليزي. يُعتبر أعظم الكتاب الساخرين في الأدب الإنجليزي. من أهم أعماله «رحلات غيلفر» التي يسخر فيها من كل شيء [المترجم].

ومن المحتمل أن هذه التأملات في الفطنة قد دعمتها واقعة انتابت سميث ولازمته سنوات كثيرة. فقد طلب هيوم من سميث، وذلك قبل وفاته بمدة وجيزة، أن ينظر في نشر كتاب عالجه معالجة مستفيضة، وبذل فيه مجهودا شاقا منذ مدة طويلة، وترك له ميراثا صغيرا لهذا الهدف. والكتاب هو «محاورات في الدين الطبيعي» الذي طلب منه أصدقاء يتفقون معه في الفكر ألا ينشره، لأنه لا ينكر صحة الدين الموحى به فقط، بل ينكر أيضا صحة الدين الطبيعي. وشعر سميث بأنه مضطر إلى إخبار صديقه الأفضل، وهو على فراش الموت، بأنه لا يستطيع أن يفي بطلبه، وقدم سببا واهيا لرفضه. (إذ أوضح للناشر أنه يعتقد أن «الصخب» الذي يثيره كتاب «محاورات....» سيضر بيع الطبعة الجديدة لأعمال هيوم). وربما لكي يريح سميث ضميره، أضاف إلى كتاب هيوم «حياتي الخاصة»، الذي نشر في العام التالي، إشادة تنتهي بكلمة نقشت على ضريحه اقتبسها من محاورة فيدون وهي: «وبوجه عام، فإنني أعتبره باستمرار، سواء في حياته أو في مماته، يقترب كثيرا من فكرة الإنسان الحكيم والفاضل، ربما بقدر ما تسمح به طبيعة الهشاشة الإنسانية». وقد لاحظ سميث فيما بعد أن هذا المديح «جلب عليّ عشرات المرات إساءة وسبابا أكثر من الهجوم الأكثر عنفا الذي وجهته إلى نظام بريطانيا العظمى التجاري» [٦٦]، كما لم يجلب عليه سوى نعي قليل الإطراء في جريدة «التايمز» Times، التي استحضرت «مديحه المتكلف لنهاية ديفيد هيوم الرواقية» [٦٧].

توفي هيوم العام ١٧٧٦. ونُشر كتاب «ثروة الأمم» في العام نفسه. وفي نهاية هذا الكتاب، في قسم عن التربية، أبدى سميث بعض الملاحظات على الدين، وهي ملاحظات فطنة وعملية. وبيَّن أن الدولة يجب أن تهتم بتربية الصغار، لأنهم كلما كانوا متعلمين، كانوا أقل عرضة «لأوهام التعصب والخرافة» التي تعد سبب الاضطراب والفوضى في البلاد المتخلفة. واقتبس فقرة طويلة من

كتاب هيوم «تاريخ إنجلترا»، تدافع عن الأطروحة التي تقول إن الدولة تقوم بالدفع لكهنوت الطوائف المنشقة، استنادا إلى أنه إذا تُرك الكهنة لمواردهم الخاصة، فإنهم سيكونون أكثر قوة وعنفا في تدعيم طوائفهم الخاصة، وأكثر ميلا إلى أن يبثوا في دينهم الخرافة والوهم. إن التراخي والكسل، وليس القوة والنشاط، هما المرغوبان والمطلوبان، ويمكن أن يتحقق ذلك بدفع راتب محدد للكهنوت. وعدّل سميث أطروحة هيوم ببيان أن التعصب لا يكون خطيرا إلا إذا كانت هناك طوائف قليلة في المجتمع. فإذا كانت هناك طوائف كثيرة، فلن تكون طائفة بمفردها قوية بدرجة تكفي لأن تقلق النظام العام. إن كل طائفة، تكتنفها شدائد ومحن، ستجد أنه من المفيد أن تحترم الطوائف الأخرى، وتقدم تنازلات من أجل مصلحتها المتبادلة. وبمرور الوقت، ترتد مذاهبها إلى «دين نقي، وعقلي، يخلو من كل خلط للامعقولية، والدجل، أو التعصب». ويرى سميث أن هذا هو ما يبحث عنه الإنسان الحكيم باستمرار، ويمكن أن يتحقق من دون تدخل القانون الوضعي، الذي هو نفسه يميل إلى التأثر بالخرافة والتعصب [٦٨] (*).

كما أن الطوائف الدينية لها قيمتها في تدعيم المعتقدات السائدة المميزة:

> في كل مجتمع متحضر، في كل مجتمع حيث يرسخ تمييز الدرجات والمنازل تماما، ثمة خطتان مختلفتان باستمرار، أو ثمة نظامان للأخلاق متداولان في الوقت نفسه، قد يُسمى الأول منهما النظام الصارم أو المتزمت، ويُسمى الثاني منهما بالنظام الليبرالي، أو إن شئت فقل،

(*) تذكرنا حجة سميث بحجة فولتير من نصف قرن مضى تقريبا، وهي «إذا تم التسليم بدين واحد فقط في إنجلترا، فمن المحتمل جدا أن تصبح الحكومة تعسفية. وإذا لم يكن هناك سوى دينين، فإن الناس سيسيء كل واحد منهم إلى الآخر. ولكن لأن هناك تعددية، فإنهم يعيشون سعداء، وفي سلام» [٦٩]. وقد أبدى «الفدرالي» فيما بعد الملاحظة نفسها: «إن طائفة دينية قد تحرض على صراع حزبي في جزء من الاتحاد، أما تنوع الطوائف الذي يتشتت ويتفرق عند مواجهته فلا بد أن يحمي المجالس الوطنية ضد أي خطر من هذا المصدر» [المؤلفة].

> النظام الحر. النظام الأول يُعجب به بوجه عام عامة الناس ويبجلونه، أما النظام الثاني فيقدّره، ويقبله من يسمون أناس الطبقة الاجتماعية العليا (٧٠).

والنظام «الليبرالي»، أو «الحر»، الذي يفضله «أناس الطبقة الاجتماعية العليا» عرضة «لرذيلتي الخفة والطيش»، وأعني «الترف والفسق، بل حتى المرح المخل بالنظام، والسعي وراء اللذة إلى درجة من الإفراط، وانتهاك العفة». أما النظام «الصارم المتزمت»، الذي يقبله بوجه عام «عامة الناس» فإنه ينظر إلى هذه الرذائل، من أجل ذاتها على الأقل، «بمنتهى البغض والكراهية»، لأنهم يعرفون – أو على الأقل يعرف النوع «الأفضل والأكثر حكمة» منهم – أن هذه الرذائل هي في الأعم الأغلب مخربة وهدامة، ففسق أسبوع واحد يمكن أن يحطم عاملا فقيرا إلى الأبد. وهذا هو السبب، كما يبين سميث، في أن الطوائف الدينية تنشأ، وتزدهر بين عامة الناس، لأنها تدعو إلى نظام الأخلاق الذي يؤدي إلى رفاهية الفقراء (٧١).

وإذا كانت آراء سميث عن الدين تمليها، إلى حد ما على الأقل، الفطنة، فإن الفطنة العامة هي التي كانت تدور في خلده، إلى جانب الفطنة الشخصية. وربما يكون ميالا إلى الدين علنا، أكثر من ميله إليه بصورة خاصة. غير أنه آمن، بالفعل، بمنفعة الدين الأخلاقية والاجتماعية. والمنفعة ليست هي منفعة الدين الطبيعي فقط، أو منفعة دين الكنيسة الرسمية، الذي قد يُعتقد أنه وسيلة أو أداة لها قيمتها بالنسبة إلى النظام العام، والاستقرار، بل دين تلك الطوائف المنشقة التي حثت على أخلاق أكثر صرامة وتزمتا، باسم إيمان أكثر نقاء وتشددا. وفيما يتعلق بهذه المسألة، فإن سميث ربما كان أكثر تقديرا للدين حتى من زملائه الذين كانوا يشغلون وظائف رسمية في الكنائس الرسمية، مثل الأسقف بتلر، الأكثر شهرة، أو المعتدلين في كنيسة اسكتلندا.

لقد كان العام ١٧٧٦ عاما مدهشا وعجيبا، بالفعل، في تاريخ التنوير البريطاني، ليس بصورة أقل مما كان عليه في تاريخ الجمهورية الأمريكية. فقد شهد نشر عملين يُعترف بأنهما أثران خالدان في عصرهما، كما هي الحال في عصرنا وهما: «بحث في الطبيعة وأسباب ثروة الأمم»، والمجلد الأول من كتاب «انحطاط الإمبراطورية الرومانية وسقوطها». ولم يكن إدوارد غيبون فيلسوفا أخلاقيا، بل كان مؤرخا أخلاقيا، وعمله العظيم هو مساهمة جديرة بالذكر في التنوير البريطاني. لقد كتب إليه صديقه هيوم باختصار بعد أن ظهر المجلد الأول (قبل وفاته بشهور قليلة فقط) يحذره من أن التهم نفسها التي وُجهت إليه قد تلطخه هو. وبعد أن امتدح هيوم غيبون لأنه أظهر «مزاجا فطنا للغاية»، خشي أن يثير الفصلان الأخيران من الكتاب «صخبا» ضده. لقد تنبأ بأن «هيمنة الخرافة في إنجلترا»، «تنذر بانهيار الفلسفة، وفساد الذوق، وعلى الرغم من أنه ليس في مقدرة أي شخص أكثر منك أن يثير الاهتمام بهما من جديد، فمن المحتمل أن تجد مقاومة في مبادراتك الأولى» [٧٢].

لقد تحدى الكتاب، في واقع الأمر، تنبؤ هيوم، وكان ناجحا بصورة أبعد مما كان يتوقع غيبون أو ناشره. فقد نفدت الطبعة الأولى التي بلغت ألف نسخة خلال أيام قلائل، وتبعتها طبعتان أخريان بسرعة، على الرغم من أن تلك الفصول قد أثبتت أنها كانت مثيرة ومستفزة تماما كما قال هيوم. وبينما رحب بعض النقاد والقراء بالعمل بوصفه رائعة من الروائع، فإن آخرين ذموا المؤلف ووصفوه بأنه ملحد. ولقد أخذ الفصل الذي أدخل موضوع المسيحية عنوانا مضللا هو «تقدم الديانة المسيحية، وعواطف المسيحيين البدائيين البسطاء، وعاداتهم السلوكية، وأعدادهم، وحالتهم». بيد أن تقدم المسيحية، كما يصفه غيبون يرادف تقدم الخرافة، ويتضح ذلك فيما أورده عن الإيمان بالمعجزات، ومذهب الخلود، أو الحياة بعد الموت الذي يودع غير المؤمنين في الجحيم الأبدي، وتعطيل قوانين الطبيعة لمصلحة الكنيسة. ولما كان غيبون يعترف بفضل المسيحيين البدائيين البسطاء الذين دعّمت الفضائل الشخصية إيمانهم، فإنه يرى أن حياتهم كانت أكثر نقاء وصفاء، وأكثر صرامة وتزمتا ليس من معاصريهم الوثنيين فقط، بل من «خلفائهم المنحطين أيضا». ويتحدث

بتهكم عن الكنيسة التي أصبحت رائعة بصورة كبيرة من الناحية الظاهرية في اللحظة التي فقدت فيها نقاءها الداخلي، ويتحدث كذلك بتهكم عن الفقراء الذين هم مضطرون إلى أن يتأملوا، بمرح، الوعد بحياة سعيدة في مملكة السماء، في حين أن الأغنياء قانعون بممتلكاتهم في هذا العالم [٧٣]. وبعد أن يروي الاضطهاد الذي تحمله المسيحيون الأوائل من جانب الرومان، يختم الفصل الذي يليه «بالحقيقة الباعثة على الحزن التي تفرض نفسها على العقل المحجم»، وهي أن المسيحيين، في أثناء نزاعاتهم، «أنزل بعضهم ببعض شدائد أعظم من تلك التي تعرضوا لها من تعصب الملحدين» [٧٤].

استحضر غيبون في كتابه «مذكرات» الذي كتبه فيما بعد بسنوات طويلة، والذي عبّر فيه عن النجاح الهائل لعمله – حيث يقول «لقد كان كتابي على كل منضدة، وتقريبا في كل دورة مياه» – استحضر بمرارة الاتهامات بالإلحاد، فيقول: «إذا آمنت أن أغلبية القُراء الإنجليز مولعون، باسم المسيحية وظلها، بحب وعشق كبير؛ وإذا توقعت أن التقي الورع، والخجول، والفطن سيشعر، أو يتظاهر بأنه سيشعر، بهذه الحساسية المرهفة، فإنني قد، وربما، أخفف من الفصلين المثيرين للضغينة، اللذين خلقا أعداء كثيرين، وحازا تأييد أصدقاء قلائل». ويضيف: «إنه لحسن الطالع أن تلك الأصوات الصاخبة لم تكن مقنعة» [٧٥]. وهناك أصوات أخرى انطلقت لتريح نفسه الجريحة، ليس صوت هيوم فقط، بل صوت سميث أيضا، الذي أكد له، بعد نشر المجلدات الأخيرة قائلا: «إنني لا أستطيع أن أعبر لك عن أنه يسرني أن أجد أن رضاء واتفاقا عاما من جانب كل شخص مطلع، وذي ذوق، عرفته، أو تحاورت معه، يجعلك في مقدمة الجماعة الأدبية الموجودة الآن في أوروبا» [٧٦].

ومن الصعب أن نميز تنوع عدم الإيمان عند غيبون، إن كان هناك مثل هذا التنوع. لقد قيل إن نزعته الشكية هي نزعة المؤرخ، وليست نزعة اللاهوتي [٧٧]. ففي أول الفصول «المثيرة للضغينة» يقترح غيبون نفسه هذا فيقول: «إن اللاهوتي قد يطلق العنان للمهمة المرضية لوصف الدين بأنه نزل من السماء، وتزين بنقائه وصفائه الأصلي. إن واجبا أكثر كآبة مفروض على المؤرخ. إذ يجب عليه أن يكتشف المزيج المحتوم للخطأ والفساد الذي عقده

الدين بإقـامــتــه الطويلة على الأرض، وبين جنس ضـعـيف ومنحط من المخلوقات» (٧٨). ومع ذلك، فإن التمييز بين المؤرخ، واللاهوتي ليس واضحا إلى حد كبير، فالنزعة الشكية عند أحدهما تلهم الآخر لا محالة. وفضلا على ذلك، فإن النزعة الشكية عند غيبون لم تكن هي الدفاع المعروف عن المسيحية فيما بعد، ضد الكنيسة المحرفة والمشوهة، فقد نظر إلى المعجزات وخرافات المسيحية في بدايتها الخالصة على أنها مصدر الشر. ولم يعترض فقط على الكنيسة الكاثوليكية، أو أي كنيسة، في الواقع، لكنه كان ناقدا، على حد سواء، للدين الطبيعي عند الطبيعيين المحدثين، والمنشقين، أولئك الذين كانوا يأملون في أن يبقى شكل الدين من دون جوهره، أعني الإيمان من دون الوحي. وهذا أحد انتقاداته لجوزيف بريستلي، الذي وبّخ غيبون، بدوره، لسخريته من فكرة الحياة بعد الموت.

ومن ثم فـإن غـيـبـون شـاك مـحكم وكـامل، وهو، مع ذلك، شـاك وليس ملحـدا. إن الإلحـاد دوغـمـائي ومـتـعـصب إلى حـد أنه لا يرضي المؤرخ أو المواطن. ولم يسترح غيبون، مثل شافتسبري، لسلالة «الملحدين المتعصبين» (٧٩). ويُعزى تعليق غيبون على الفلاسفة في فرنسا Philosophes، الذين «بشروا بمبادئ الإلحاد بتزمت الدوغمائيين» (٨٠) إلى غيبون المتقدم في السن، وليس إلى المؤلف الشاب لكتاب «انهيار روما وسقوطها». ومع ذلك فإنه، وحتى في أيامه الأولى، لم يتعاطف معهم إلا قليلا. ففي الظروف النادرة التي اقتبس فيها من «الموسوعة»، فإنه كان يقوم بذلك على مضض، ولم يعتقد أنها مهمة بدرجة تجعله يشتري هذا العمل لمكتبته الخاصة (٨١). لقد أشير إلى أن الشراح الفكتوريين (*) المتأخرين قد أساءوا تقديمه ليلائم مذهبهم العقلي العلماني (٨٢)، وإذا لم يكن لديه «الإحساس شبه الديني» تماما الذي يعزوه إليه هذا المؤرخ، فقد كانت لديه روح التسامح الشكي التي جعلت تسامح كنيسة إنجلترا وسعة أفقها أكثر ملاءمة له من الإلحاد. وعلى النقيض تماما من رغبته في عدم الاعتراف بالكنيسة، لم يثق بتعصب المتمردين ضد الكنيسة أكثر من عدم ثقته بتعصب المؤمنين المتدينين.

(*) Victorian نسبة إلى الملكة فكتوريا (١٨١٩ - ١٩٠١) ملكة بريطانيا العظمى (١٨٣٧ - ١٩٠١)، واقترن عهدها بتقدم بريطانيا السريع في ميدان التصنيع، وباتساع رقعة الإمبراطورية البريطانية [المترجم].

إن القول بأن غيبون كان عضوا شهيرا وبارزا في التنوير البريطاني ليس محلا للشك والارتياب. بيد أنه هو نفسه شعر بالحاجة إلى أن يطمئن قراءه ويؤكد لهم من جديد ثقته بهذا التنوير. لقد أدرك أن موضوعه، انهيار الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، يمكن أن يؤخذ بحق على أنه درس عملي وعبرة لعصره. ألم تقع حضارة الحداثة العظيمة ضحية لقوى الظلام نفسها التي ألمت بحضارة العصور القديمة العظيمة؟ إن رده بيّن واضح وهو أن: إنجازات الحضارة لن تُفقد وتضيع. لقد اختتم المجلد الثالث بقوله: «إننا قد نذعن بالتالي للنتيجة المرضية، وهي أن كل عصر من عصور العالم قد أضاف، ولايزال يضيف، إلى ثروة الجنس البشري الحقيقية، وسعادته، ومعرفته، وربما فضيلته» (٨٣).

ومما هو جدير بالاهتمام أن نرى، خلافا للموقف في فرنسا، إلى أي مدى استطاع بعض الممثلين للتنوير البريطاني أن يمضوا في «جعل الدين طبيعيا»، من دون أن ينكروا، أو يرفضوا الدين نفسه، وإلى أي مدى استطاع آخرون أن يمضوا في رفض حتى الدين الطبيعي من دون أن يرفضوا الكنيسة نفسها، وإلى أي مدى بالفعل، استطاع حتى الكهنة من بين هؤلاء أن يمضوا من دون أن يجازفوا بمنزلتهم في الكنيسة. ومنذ سنوات كثيرة مضت، أرجع المؤرخ هـ. ر. تريفور - روبر H. R. Trevor-Roper هذا الموقف المتسامح إلى القرن السابع عشر مع ظهور «الأرمينيوسية» Arminianism (*)، و«السوسينيانية» Socinianism (**)، الأولى تمجد الإرادة الحرة، والتسامح الديني، والسيطرة العلمانية للكنيسة، أما الثانية فإنها تطبق العقل العلماني والنقدي على النصوص والمشكلات الدينية. وكلتاهما هرطقة اليمين، كما يقول تريفور - روبر (الذي رفض الرأي التقليدي عن السوسينيانية من حيث إنها هرطقة اليسار)، وكلتاهما ساهمت في تنوير توطَّد في مناخ ليس مناخ «الثورة الأيديولوجية والحرب الأهلية»، بل مناخ «السلام الأيديولوجي والتقارب» (٨٤).

(*) الأرمينيوسية: مذهب يُنسب إلى أرمينيوس (١٥٦٠ - ١٦٠٩)، وهو لاهوتي هولندي بروتستانتي، وقال بإمكان الخلاص لجميع البشر [المترجم].

(**) السوسينيانية: مذهب لاهوتي إيطالي، أنكر التثليث وألوهية المسيح. انتشرت تعاليمه في هولندا على يد فوستوس سوسنيوس وعرفت بالسوسيينانية [المترجم].

وقد وافق مؤرخون أكثر حداثة على هذا الرأي وساندوه. فنجد ج. ج. أ. بوكوك J. G. A Pocock يبين أنه لم يكن هناك صخب في إنجلترا حول عبارة «اسحقوا الخسيس» (Ecrasez I'infâme)؛ لأنه لم يكن هناك «خسيس» ليُسحق. لقد نظرت الكنيسة الأنجليكانية، التي تحولت إلى كنيسة أرسطية في القرن السابع عشر استجابة للمذهب البيورتياني، إلى الدين العقلي على أنه الهدام للسلطة الكهنوتية، والكنيسة كانت متسامحة بما يكفي لاستيعاب أمثال غيبون. وبذلك، لم يكن هناك «مشروع تنوير» في إنجلترا، مثل المشروع الذي كان موجودا في فرنسا، مخطط للشك في الدين، وعدم الاعتراف بالكنيسة، أو لإيجاد دين مدني بديلا منه [٨٥]. وعلى نحو مشابه يرى روي بورتر R. Porter (*) الذي دحض نظرية بيتر غاي Peter Gay (**) حول «نشأة الوثنية الحديثة»، أن التنوير في إنجلترا نما وازدهر «داخل الورع والتقوى». «لم تكن هناك حاجة إلى الإطاحة بالدين نفسه لأنه لم يكن هناك بابا، ولا محاكم تفتيش، ولا قساوسة يسوعيون، ولا كهنوت محتكر» [٨٦]. ويذهب ج. د. كلارك J. C. D. Clark إلى أبعد من هذا في ربط ذلك التسامح بالمثيوديين، والإنجيليين (البروتستانت)، وكذلك إلى فكر الأنجليكانيين السائد، الذين أيدوا جميعا «لاهوتا سياسيا» يدعم كلا من الكنيسة والدولة [٨٧].

بيد أن شيئا غير سعة الأفق في المسائل الدينية والتسامح كان مسؤولا عن المناخ العقلي المختلف تماما في بريطانيا. وهو أنه لم تكن هناك كنيسة مضطهدة، أو لاهوت دوغمائي للتمرد عليهما، ولا ريب في ذلك، ولم تكن هناك سلطة جديدة، أو أيديولوجيا تحث على التمرد. أما في فرنسا، فقد كان العقل هو تلك السلطة، وتلك الأيديولوجيا، عقل أسمى بدرجة جعلته لا يتحدى الدين والكنيسة فقط، بل كل المؤسسات التي تعتمد عليهما. لقد كان العقل هداما بصورة متأصلة، فقد تطلع إلى مستقبل مثالي، وازدرى نقائص الحاضر وعيوبه، إضافة إلى الماضي، كما أنه ازدرى اعتقادات، وممارسات الجاهل، ووضيع المولد.

(*) روي بورتر (١٩٤٦-٢٠٠٢)، مؤرخ بريطاني، من أشهر أعماله «بريطانيا وخلق العالم الحديث» [المترجم].

(**) بيتر غاي (١٩٢٣ -) مؤرخ أمريكي، من مواليد برلين، مهتم بالتاريخ الاجتماعي للأفكار [المحررة].

ومن جهة أخرى، كانت فلسفة الأخلاق البريطانية إصلاحية وليست هدامة، فقد بجلت الماضي والحاضر، حتى عندما كانت تتطلع إلى مستقبل أكثر استنارة. كما أنها كانت تفاؤلية، وتؤمن بالمساواة بين البشر، على الأقل في هذا الجانب، وهو أن جميع الناس، ليس المتعلم منهم فقط، بل وضيع المولد أيضا، يشاركون في الحاسة الخلقية، والحس المشترك. ولم تعترض على الدين نفسه - فقد اعترضت على دين مضاد للعرف الاجتماعي، وغارق في ظلام الجهل، ولا ريب في ذلك، ولم تعترض على الدين في ذاته. واستطاعت أن تتسامح، كما فعل شافتسبري وهيوم، مع دين مفعم بالحماسة، وبذلك فتحت الباب لدين العصر الأكثر تحمسا، وهو دين الميثودية.

تلك هي إنجلترا التي عرّفها مونتسكيو من قبل في القرن الثامن عشر. إذ يقول إن الإنجليز «يعرفون أفضل من أي شعب آخر على الأرض كيف يقيّمون، في الوقت نفسه، هذه المزايا العظيمة الثلاث، وهي الدين، والتجارة، والحرية» [٨٨]. وتلك هي أيضا إنجلترا التي اكتشفها توكفيل من جديد منذ أكثر من قرن مضى، حيث يقول: «لقد استمتعت، أيضا، في «إنجلترا بما حرمت منه فترة طويلة، وأعني بذلك الوحدة بين العالم الديني والعالم السياسي، وبين الفضيلة العامة والفضيلة الخاصة، وبين المسيحية والحرية» [٨٩].



ثانيا

الاقتصاد السياسي والعواطف الأخلاقية

لقد كان لآدم سميث دور مزدوج في التنوير البريطاني، من حيث إنه فيلسوف أخلاقي، واقتصادي سياسي. وقد اعتقد أن الدورين متعارضان، وتلك هي «مشكلة آدم سميث» كما يسميها الألمان. وقد خصصت منحة دراسية أكثر حداثة لحل هذه المشكلة [1]. ومع ذلك فلم تكن تلك مشكلة بالنسبة إلى المعاصرين، الذين لا يرون شيئا شاذا، أو متناقضا في عمليه العظيمين وهما: «نظرية العواطف الأخلاقية»، الذي نشر العام ١٧٥٩، و«بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم»، الذي نشر العام ١٧٧٦.

لم يكن كتاب «ثروة الأمم»، في واقع الأمر، متأخرا كما يفترض تاريخ النشر. فقد كانت بعض أفكار الكتابين الرئيسية

«ربما يكون الجانب الذي يسترعي الانتباه إلى حد كبير من الاقتصاد السياسي عند سميث هو الطابع الديموقراطي الضمني - ديموقراطي ليس بمعنى سياسي فقط، بل بمعنى طبيعي، وإنساني»

المؤلفة

موضوعات لمحاضرات سميث عندما كان أستاذا للمنطق، ثم أستاذا لفلسفة الأخلاق في جامعة غلاسغو في أوائل خمسينيات القرن الثامن عشر. وفي العام ١٧٥٥، سلم سميث بحثا قصيرا إلى جمعية محلية يحمل بعض أفكار كتابه «ثروة الأمم» الرئيسية، وبيّن، وكأنه يطالب بحقه في الأسبقية، أنه عبّر عنها في محاضرات في جامعة إدنبرة حتى قبل أن يتولى منصبه في جامعة غلاسغو [٢]. لقد انشغل في كتابة نص الكتاب الفعلي سنوات كثيرة، ما أدى إلى يأس أصدقائه، الذين ندموا على التأخير، وخشوا أن حجمه سيثبط القراء. وعندما نشر أخيرا، واساه ديفيد هيوم أنه بينما يحتاج الكتاب إلى قراءة دقيقة جدا ليصبح شعبيا بسرعة، فإنه بعمقه، ومتانته، ودقته بالإضافة إلى وقائعه اللافتة للنظر، سيسترعي انتباه العامة في مآل الأمر [٣]. ولم يكن الناشر أكثر تفاؤلا. تكونت الطبعة الأولى، التي كانت في مجلدين وتجاوزت المائة صفحة، من خمسمائة نسخة، كان معدل البيع للنسخة الواحدة جنيها وستة عشر بنسا، وكان المبلغ الكلي الذي تسلمه سميث هو ٣٠٠ جنيه، هذا بالنسبة إلى مؤلف كتاب «نظرية العواطف الأخلاقية» الشهير، والذي نُظر إليه باحترام وتقدير إلى أبعد حد، والذي لم يظهر في طبعة جديدة إلا منذ عامين سابقين فقط. وقد بيعت الخمسمائة نسخة كلها في ستة شهور، ونشرت طبعة ثانية بعد عامين، وتبعتها ثلاث طبعات أخرى في اثنتي عشرة سنة قبل وفاة سميث في العام ١٧٩٠. وتُرجم الكتاب إبان حياته إلى الفرنسية، والألمانية، والدنماركية، والإيطالية، والإسبانية، ولقي رخصة النجاح في صورة ملخص مسهب. وقد أعلن بعض الأشخاص الأكثر شهرة في هذا الوقت، عبر تشكيلة سياسية واسعة، أنهم تلاميذ سميث مثل: إدموند بيرك، وتوماس بين، وإدوارد غيبون، وريتشارد برايس، ووليم بت ولورد نورث.

ولم يقلل نجاح كتاب «ثروة الأمم» من أهمية كتاب «العواطف الأخلاقية»، أو يسلب جزءا من رسالته على الإطلاق. وبعد أن عرض بيرك الكتاب الأول وحلله بتألق حال صدوره، كان معجبا بالكتاب الثاني فيما بعد

بربع قرن. وقد خصصت سيرة سميث الذاتية التي قدرته حق قدره عن طريق دوغالد ستيوارت، وكتبت بعد وفاته بثلاث سنوات، ستا وعشرين صفحة للكتاب الأول، ولم تخصص سوى سبع عشرة صفحة للكتاب الثاني (*). وقد رأى شراح سميث المتأخرون الذين ركزوا على كتاب «ثروة الأمم» أن به قدرا ما من كتابه «العواطف الأخلاقية»، أو به قدرا من أي فلسفة أخلاقية. حقا، لقد قرأ البعض الكتاب الثاني على أنه تفنيد، في الواقع، للكتاب الأول، أي أنه يفسر كتاب «ثروة الأمم» محاولة لأن ينزع الأخلاق من الاقتصاد السياسي، أو يخلصه من أي مضمون أخلاقي. وكان جون راسكن J. Ruskin (**) أكثر إفراطا وإسرافا من البعض عندما شن حملة شعواء على هذا «الإسكتلندي الهجين، والأبله»، المجدف، فيقول «أنت تكره الرب، الإله، وتمنع قوانينه، وتشتهي خيرات الجار» (٥). وبعد قرن، جعل المؤرخ ب. تومبسون E. P. Thompson المسألة أقل إثارة للعواطف عندما أبرز الفرق بين «الاقتصاد الأخلاقي» القديم، والاقتصاد السياسي الجديد عند سميث، الذي أباد الأوامر الأخلاقية الدخيلة، وأسرع تومبسون ليضيف: لا لأن سميث لم يكن أخلاقيا من الناحية الشخصية أو لم يهتم بالخير العام، بل لأن ذلك هو النتيجة الموضوعية لمذهبه (٦).

من جهة أخرى، لم يتذمر عالم الاقتصاد جوزيف شومبتر J. Schumpeter (***) من أن سميث خلص الاقتصاد السياسي من الأخلاق، بل بالأحرى لأنه أخفق في أن يفعل ذلك. فقد

(*) أوضح ستيوارت في ملاحظة ألحقت بالسيرة الذاتية أن شهرة سميث التي جاءت بعد وفاته كان مشكوكا فيها حينئذ إلى حد ما. فبينما كانت إنجلترا في حرب مع فرنسا، كان هناك ميل، حتى بين الأشخاص ذوي بعض المواهب والاطلاع، (وقد قدمت السيرة الذاتية أمام جمعية إدنبرة الملكية)، لخلط مذاهب الاقتصاد السياسي النظرية بالمبادئ الأولى للحكومة. وبذلك نظر إلى مذهب التجارة الحرة على أن له ميلا ثوريا. وبدأ بعض الناس الذين كانوا يتباهون بصحبتهم لسميث وإعجابهم باقتصاده يشكون في ملاءمة إخضاع أروقة سياسة الدولة لنزاعات الفلاسفة [المؤلفة] (٤).

(**) جون راسكن (١٨١٩ - ١٩٠٠) كاتب وناقد فني. كان ذا أثر رئيسي في تكوين الذوق الفني العام في إنجلترا الفيكتورية. من أشهر أعماله: «الرسامون المحدثون»، و«مصابيح فن العمارة السبعة» [المترجم].

(***) جوزيف شومبتر، من أبرز علماء الاقتصاد في القرن العشرين. يرى أن الرأسمالية بطبيعتها صورة للتغيير الاقتصادي، لكنها ليست ثابتة، ولا يمكن أن تكون كذلك [المترجم].

كان سميث، كما يقول، غارقا في العرف الأخلاقي المستمد من التعاليم التقليدية والقانون الطبيعي حتى إنه لم يستطع أن يتصور الاقتصاد في ذاته، بمعنى أنه لم يستطع أن يتصوره علما تخلص من الأخلاق والسياسة (٧). لقد جرى إدراك أبعاد المسألة بصورة جيدة، على الرغم من أنها لم تدرك بنقد بالضرورة. فبدلا من أن يضرب اقتصاد سميث بأصوله في فلسفة العصور الوسطى، فإنه عكس على نحو بارز حقيقة الفلسفة الحديثة التي طرحها هو ومعاصروه تحت اسم «الفلسفة الخلقية».

لم يكن هدف الاقتصاد السياسي مع الاقتصاد الأخلاقي عند سميث أن يرفع من شأن الطبقة العاملة، أو أن يمجدها (ولم تكن قد سُميت بعد «الرأسماليين»)، التي افترض بعض النقاد أنها منتفعه الرئيسي. فبلاغة كتاب «ثروة الأمم» المفعمة بالحيوية موجهة ضد هذه الطبقة دائما تقريبا. إذ يرى سميث أنه من بين «الطبقات» الثلاث في المجتمع وهي طبقة الملاك، والعمال، والتجار - الصناع، تعمل الطبقة الأولى والثانية وفقا لمصالح العامة، أما الطبقة الثالثة فهي تميل إلى أن تعارض المصلحة العامة.

> إن اقتراح أي قانون جديد، أو تنظيم جديد للتجارة يأتي من هذه الطبقة لا بد أن يصغى إليه بحذر شديد، ويجب ألا يُقبل مطلقا حتى يُفحص بتأن وبدقة، ليس بالاهتمام المدقق إلى أقصى حد، بل بالاهتمام الأكثر إثارة للشك. فهو يأتي من طبقة من الناس لا تكون مصلحتها هي، بالضبط، المصلحة العامة نفسها على الإطلاق، طبقة تكون من مصلحتها بوجه عام أن تخدع، بل وحتى تضطهد العامة، وقد خدعتها، واضطهدتها، في مرات كثيرة (٨).

> إن تجارنا، وأصحاب المصانع يشكون كثيرا من الآثار السيئة للأجور المرتفعة.. ولا يقولون شيئا عن الآثار السيئة للأرباح العالية... إنهم يصمتون فيما يخص الآثار الضارة لمكاسبهم الخاصة. إنهم لا يشكون إلا من الآخرين (٩).

التجار والصناع – تظهر العبارة بصورة متكررة وبصورة مثيرة للضغينة أحيانا. إنهم يشغلون أنفسهم بالصخب والسفسطة، والحسد الوقح، والجشع الوضيع، والانتهازيين الوضعاء والحقودين، والألاعيب الرخيصة والسفسطة المتحيزة، والكذب المتحيز [١٠]، من أجل تدعيم مصالحهم الخاصة على حساب الفقراء والمعدمين. وهناك، بالتأكيد، أوامر أخلاقية دخيلة ومقحمة في كتاب «ثروة الأمم» تكفي لإرضاء أخلاقي مثل تومبسو، وتحزن لا أخلاقيا مثل شومبتر.

قد تبدو هذه الدوافع متعارضة مع قول سميث الشهير: «ليس من أريحية الجزار وصانع الجعة أو الخباز نتوقع عشاءنا، إنما من اهتمامهم بمصلحتهم الخاصة» [١١]. يقوم هذا المبدأ على افتراض يقول إن الجزار، وصانع الجعة، والخباز، والعامل أيضا، يعملون داخل نظام من الحرية الطبيعية [١٢]، وأعني بذلك أنهم يعملون في سوق حرة تسلم بتبادل السلع والخدمات للمنفعة المتبادلة لكل الشركاء في هذا التبادل. إن النظام التجاري، الذي يحاول أن يوجه الاقتصاد نحو مصلحة الثروة الوطنية، والسلطة الوطنية، هو الذي يشجع الناس على أن يتآمر، ويخدع، ويظلم بعضهم بعضا. إن السوق الحرة، بالتأكيد، لا تستبعد تماما هذه الإغراءات. فنادرا ما يجتمع الأشخاص الذين هم من الصنعة نفسها معا، حتى من أجل المرح والتسلية، لكن الحديث ينتهي بالمؤامرة والمكيدة ضد العامة، أو بحيلة ما لرفع الأسعار. وعلى الرغم من أنه ليس من الممكن، كما يضيف سميث، منع هذه الاجتماعات عن طريق أي قانون يتماشى مع الحرية والعدالة، فإن السوق الحرة تجعل الأمر أكثر صعوبة للانشغال بهذه الأنشطة الضارة.

وبمدة وجيزة قبل هذا التصريح الذي لا ينسى الخاص «بأريحية الجزار، وصانع الجعة، أو الخباز»، لاحظ سميث أنه في المجتمع المتحضر لدى الإنسان فرصة في الأغلب لمساعدة إخوانه. والسؤال هو عما إذا كان الحصول على هذه المساعدة من الأريحية فقط، أو من

حب الذات [١٣]. إن نظام الحرية الطبيعية، وفقط هذا النظام، هو الذي يجعل حب الذات أو المصلحة الذاتية يؤدي إلى المصلحة العامة. فحب الذات، كما يفهمه سميث، ليس ساميا مثل الأريحية، بيد أنه عملي وموثوق به بصورة كبيرة في ساحة السوق على الأقل، وهو أخلاقي أيضا.

ويحلق فوق حب الذات «اليد الخفية» الموجودة في كل مكان، والتي تضمن أن المصالح الفردية تعمل معا من أجل الخير العام. ويظهر هذا التشبيه، الذي يرتبط في الأغلب بكتاب «ثروة الأمم»، من قبل، الصياغة نفسها، بالتأثير نفسه في الأغلب في كتاب «العواطف الأخلاقية». وفي كلا الكتابين، خير المجتمع، وبصفة خاصة خير الفقراء، هو الذي يرتقي عن طريق النتائج غير المقصودة للأفعال الفردية. إن اليد الخفية، في الكتاب الأول، هي التي تيسر توزيع ضروريات الحياة، أما في الكتاب الثاني، فإنها تيسر زيادة إيرادات المجتمع [١٤]. وقد تعرض هذا التشبيه لنقد لأنه يعطي قدرا كبيرا من الحرية للفرد، يعطي قدرا كبيرا من الحرية للتصديق على ما قد يختار أي فرد أن يفعله، بغض النظر عن النتائج بالنسبة إلى الآخرين. غير أن له أيضا الأثر العكسي لتحويل أهمية الحجة من الفرد إلى المجتمع بجعل المصالح الخاصة تخدم الخير العام.

كما أن التشبيه يعطي تفسيرا غائيا، كما لو كان هناك فاعل أريحي فعال يوجد هذه الغاية المرغوب فيها. وقد قصد سميث أن يكون هذا الفاعل الأريحي يدا خفية حقيقية، وليست يدا فعلية على الإطلاق. وهذه هي عبقرية نظام الحرية الطبيعية. فمن دون تدخل خارجي، ومن دون معرفة الفرد الخاصة الواعية، فإن كل فرد تقوده يد خفية إلى تحقيق غاية لا تكون جزءا من قصده. وفضلا عن ذلك، فإن الفرد، بتعقب مصلحته الخاصة بهذه الطريقة، «يحقق مصلحة المجتمع مرارا وتكرارا على نحو فعال بصورة أكبر مما لو كان يقصد بالفعل أن يحققها [١٥].

وقد يذكرنا تعبير اليد الخفية عند سميث بتعبير «دهاء أو مكر العقل» عند هيغل (*). ومع ذلك فإنه يختلف عنه أتم الاختلاف، لأن مذهب هيغل غائي. فعند هيغل، الغايات التي تدعمها ممارسة إرادات الأفراد ومصالحهم من دون قصد هي غايات تاريخ متعلق بالعناية الإلهية وبعقل مفارق. كما أن المصلحة العامة عند سميث تختلف على نحو دال عن «الإرادة العامة» عند روسو. إذ إن الإرادة العامة هي شيء أكثر من مجموع المصالح الفردية، وشيء غير مجموع هذه المصالح، بينما المصلحة العامة عند سميث هي ببساطة مجموع مصالح كل الناس الذين يكونون المجتمع.

وربما يكون الجانب الأكثر طرافة من كتاب «ثروة الأمم» هو فكرة الأمة نفسها. فالعنوان لا يشير إلى الأمة كما تفهمها النزعة التجارية (المذهب التجاري) (**)، وأعني دولة - الأمة التي تكون ثروتها معيار قوتها بالمقارنة مع الدول الأخرى - إنما يشير إلى الناس الذين تتكون منهم الأمة. والناس ليسوا بالمعنى السياسي المألوف حينذاك لأولئك الذين كان لهم دور فعال في السياسة، بل بالمعنى الاجتماعي لأولئك الذين يعيشون ويعملون في مجتمع، تكون الأغلبية الكبرى منهم، كما يشير سميث، في المراتب الدنيا. إن رفاهيتهم، أعني ثروتهم هي التي يجب أن يحققها اقتصاد سياسي تقدمي، لأن اقتصادا حرا كهذا يمكن أن يوجد رفاهية عامة تمتد إلى طبقات الناس الدنيا... ورضاء عاما (الذي) ينتشر في سائر طبقات المجتمع المختلفة (١٦). وبالنسبة إلى أولئك الذين يتذمرون من أنه إذا شارك الفقراء في الرخاء العام، فإنهم

(*) ليس هناك دليل على أن سميث قد ألهم هيغل عندما سك هذه العبارة في كتابه «فلسفة التاريخ» ومع ذلك فإنه قرأ سميث (كما قرأ اقتصاديين سياسيين جاءوا فيما بعد مثل: ساي Say وريكاردو Ricardo، وهناك أصداء لسميث في كتاب «فلسفة الحق»، وبصفة خاصة في مفهوم المجتمع المدني، والمجال المتوسط بين الفرد والدولة إذ يتعقب الأفراد مصالحهم الخاصة [المؤلفة].

(**) النزعة التجارية أو المذهب التجاري mercantilism، مذهب اقتصادي نشأ في أوروبا خلال تفسخ النظام الإقطاعي لتعزيز ثروة الدولة عن طريق التنظيم الحكومي الصارم لكامل الاقتصاد الوطني، وانتهاج سياسة تهدف إلى تطوير الزراعة، والصناعة، وإنشاء الاحتكارات التجارية [المترجم].

لن يقنعوا بنصيبهم في الحياة، فإن سميث يتساءل: «هل ننظر إلى هذا التحسن في ظروف طبقات الناس الدنيا على أنه ميزة، أم على أنه إزعاج للمجتمع؟». ورده واضح جلي وهو:

> «يشكل الخدم، والعمال، والعمال اليدويون بأنواعهم القطاع الأعظم من كل مجتمع سياسي عظيم. لكن ما يحسن ظروف القطاع الأعظم لا يمكن أن ننظر إليه مطلقا على أنه إزعاج للكل. وبالتأكيد لا يمكن لمجتمع أن يزدهر، ويكون سعيدا، بينما القطاع الأعظم من أعضائه فقراء وبؤساء. ومن الإنصاف، علاوة على ذلك، أن هؤلاء الذين يقدمون الغذاء، والملبس، والمسكن لجميع الناس يجب أن يكون لهم نصيب من ناتج عملهم الخاص حتى يأكلوا، ويلبسوا، ويسكنوا على نحو جيد نوعا ما» (١٧).

إن معارضة سميث للمذهب التجاري تقرأ بوجه عام بأنها نقد لتحكم الحكومة، ودفاع عن سياسة دعه يعمل (*). إنها كذلك، وأكثر من ذلك أيضا. فالمذهب التجاري لم يعق فقط اقتصادا تقدميا عن طريق التدخل في العمليات الطبيعية للسوق. بل إنه كان أيضا، كما اتهمه سميث، متحيزا بإجحاف ضد العمال لأنه وضع الحد الأعلى للأجور بدلا من أن يضع الحد الأدنى لها، وبذلك فإنه أفاد التجار، وأصحاب المصانع على حساب العمال. كما أن النظام التجاري دعم الرأي السائد الذي يقول: إن الأجور المنخفضة طبيعية وضرورية فهي ضرورية لأن الفقراء لا يعملون إلا بسبب الحاجة الماسة، وضروري لكي يدعم توازنا مرضيا للتجارة. وعلى حد تعبير آرثر يونغ Arthur Young الذي لا ينسى: «كل امرئ ما عدا الأبله يعرف

(*) جرى التسليم والإقرار الآن بوجه عام تقريبا بأن سميث لم يكن المدافع الشديد والصارم عن سياسة «دعه يعمل»، حتى أن بعض تلاميذه (في القرن العشرين، وفي القرن التاسع عشر كذلك) جعلوه بعيدا عن أن يكون كذلك. ويشهد الكتاب الأخير كله من مؤلفه «ثروة الأمم»، والذي هو عن واجبات الحكومة ووظائفها، على ذلك. وفضلا عن ذلك، فإن حياة سميث الخاصة تكذب هذا الرأي. فقد أشرف، بوصفه مندوب رسوم جمركية لاسكتلندا (وهي وظيفة بحث عنها وأداها على نحو مرض - ولم تكن وظيفة عاطل) على جمع الإيراد الذي يستخدم لوظائف الدولة الملائمة مثل: الدفاع، العدالة، الأشغال العامة، والتعليم [المؤلفة].

أن الفئات الدنيا لابد أن تظل فقيرة، وإلا فإنها لن تكون مجتهدة ودؤوبة على الإطلاق» (١٨). لقد سلم يونغ أن الأجور المنخفضة إلى حد كبير لا تكون منتجة. فشلنان ونصف شلن في اليوم يغريان البعض، من دون شك، على أن يعملوا، أولئك الذين لن يلمسوا أداة من أجل شلن واحد (١٩). غير أنه كان يقصد ذلك من حيث إنه دليل على أجور الكفاف، لا على الأجور المرتفعة.

ولم يكن سميث هو أول من أبدى شكا في استحسان الأجور المنخفضة، لكنه كان أول من تحدى الحكمة المجمع عليها والمعترف بصحتها أن تبني رأيا إيجابيا عن الأجور المرتفعة، وقدم سندا عقليا منظما لها. وقد فعل ذلك لأنه كانت لديه ثقة بأن الفقراء الكادحين يستحقون هذه الأجور، ويجب الاستجابة لهم برضا واستحسان.

> إن مكافأة العمل السخية، كما أنها تشجع على التكاثر، فإنها تزيد كذلك مثابرة العامة وكدهم. إن أجور العمل هي الحافز على المثابرة والكد، الذي يتحسن، مثل أي صفة إنسانية أخرى، بقدر التشجيع الذي يجده. والمعيشة الوافرة تزيد قوة العامل الجسدية، ويحثه الأمل المريح لتحسين حالته، وقضاء أوقاته في راحة ورخاء على بأن يبذل تلك القوة إلى أقصى الحدود. وعندما تكون الأجور مرتفعة، فإننا نجد باستمرار العمال أكثر نشاطا، وكدا، وسرعة في الإنجاز، مما لو كانت منخفضة (٢٠).

وتمتد وجهة نظر سميث الرؤوفة عن الفقراء إلى المعدمين، وإلى الفقراء الكادحين أيضا. لقد كانت إنجلترا هي البلد الأول - وظلت البلد الأول فقط لمدة طويلة - الذي لديه نظام عام، وعلماني ووطني (على الرغم من أنه كان يدار محليا) لإغاثة الفقراء. ولم يعارض سميث إغاثة الفقراء من حيث إنها كذلك، وذلك خلافا لبعض خلفائه، وبصفة خاصة توماس مالتوس. وما عارضه بالفعل، وبشدة، هو قوانين الاستيطان التي تؤسس مقرا لمتطلبات واحتياجات

الفقراء، تلك التي لا تحد حراكهم، وفرص تحسنهم وتطورهم فقط، بل إنها تحرمهم أيضا من الحرية التي يتمتع بها المواطنون الإنجليز الآخرون [٢١]. وبالروح نفسها، يدعم سميث فرض الضرائب، والضرائب التي تقدر على أساس نسبة معينة على الكماليات وليس على الضروريات، حتى «يساهم تراخي الأغنياء، وخيلاؤهم على نحو سهل للغاية في إغاثة الفقراء» [٢٢].

كل ذلك هو تذييل لتصور سميث لاقتصاد تقدمي. ولما كانت الأجور العالية هي نتاج زيادة الثروة، وهي في الوقت نفسه سبب زيادة السكان، فإنه في ظل اقتصاد متسع، حيث لايزال طلب العمل يجاري العرض، يمكن أن تظل الأجور الفعلية العالية، وتقسيم العمل مسألة حاسمة للسبب نفسه، لأنه يؤدي إلى إنتاج صناعي أكبر، واقتصاد مزدهر، وبذلك يمكن للثروة أن تمتد إلى طبقات الناس الدنيا [٢٣]. لقد دحض سميث مقدما، وبالفعل، نظرية مالتوس التي تقول إن نمو السكان يؤدي لا محالة إلى بؤس ورذيلة الطبقات الدنيا. ويرى سميث أن السوق الحرة، التي ترتبط بتقسيم العمل تسمح للاقتصاد بأن يتسع، وتستوعب الأجور العالية، وعدد السكان المتزايد، ولا تجلب معها بؤس الإنسان العامي ورذيلته، بل تجلب معها معيشة وافرة»، وأمل مريح في تحسين ظروفه [٢٤].

إن تفاؤل سميث قد خذله في مسألة واحدة. ففي فقرة قبيل نهاية كتابه «ثروة الأمم»، التي أصبحت تعرف فيه بأنها فقرة الاغتراب، يصف آثار تقسيم العمل على المرء الذي قضى حياته يؤدي أعمالا بسيطة للغاية، مع عدم وجود فرصة لأن يبذل فهمه، أو يمارس مهارته.

> إنه، بالتالي، وبصورة طبيعية يفقد عادة صنوف الجد والاجتهاد هذه، ويصبح، بوجه عام، غبيا، وجاهلا بقدر ما يمكن أن يصبح عليه المخلوق البشري. إن بلادة عقله تجعله عاجزا عن أن يستمتع بأي دور في أي نقاش عقلي، أو أن يتحمل هذا الدور فقط، بل إنها تجعله أيضا عاجزا عن أن يتصور أي عواطف عامة، ونبيلة، أو حنونة، وتجعله عاجزا، بالتالي، عن أن يكون أي

> حكم منصف عن الواجبات، بل حتى كثير من الواجبات العادية للحياة الخاصة. إنه لا يستطيع البتة أن يحكم على مصالح بلده الكبرى والعظيمة، وإذا لم تُبذَل جهود كبيرة وخاصة جدا لتجعله خلافا لذلك، فإنه لن يكون قادرا، كذلك، على أن يدافع عن وطنه أثناء الحرب. إن اطراد حياته الثابتة يفسد، بصورة طبيعية، شجاعة عقله، ويجعله ينظر ببغض وكراهية إلى حياة الجندي غير المنتظمة، والمتقلبة، والعارضة. إنه يفسد حتى نشاط جسمه، ويجعله عاجزا عن أن يبذل قوته بشدة، ومثابرته، في أي عمل آخر غير الذي ولد له. ويبدو أن مهارته في صنعته الخاصة، على هذا النحو، قد اكتسبت على حساب فضائله العقلية، والاجتماعية، والعسكرية [٢٥].

إن هذا اتهام تافه، وذلك من باب أولى لأن هؤلاء هم الفقراء الكادحون الذين أثنى عليهم سميث من قبل، والذين أعطى لهم وعدا عظيما للغاية. كما أنه يناقض موضوع الكتاب الرئيسي بصورة ظاهرة للعيان. فالفصول الثلاثة الأولى عن تقسيم العمل، وتقول عبارة الفصل الأول الافتتاحية: «يبدو أن التطوير أو التحسن الأعظم في قوة العمل المنتجة، والدور الأعظم للمهارة، والحذق، والحكم الذي به توجه، أو تطبق في أي مكان، هي آثار لتقسيم العمل» [٢٦]. ومع ذلك فإنه قبيل نهاية الكتاب، يبدو أن تقسيم العمل هذا نفسه يكذب أو يناقض المهارة، والحذق، والحكم، وغيرها كثير.

وربما نجد تفسيرا لهذا التناقض الظاهري في العبارة الأخيرة من هذه الفقرة التي تقول: «بيد أنها هذه بالضرورة هي الحالة التي يصل إليها الفقراء الكادحون، وأعني القطاع الأعظم من الناس، في كل مجتمع متطور، ما لم تبذل الحكومة جهدا كبيرا لكي تتلافاها» [٢٧]. وللاحتياط ضد هذه الحالة الأليمة حتى استمر سميث في اقتراح نظام للتربية تديره الدولة، وتدعمه، وتفرضه، ذلك النظام الذي استرعى الانتباه بالنسبة إلى عصره. لقد ناشد الحكومة أن تشيد مدرسة في كل حي يتعلم فيها الأطفال - بما في ذلك الذين ولدوا

لوظيفة دنيا - القراءة، والكتابة، والحساب. وتتحمل الدولة عبء تكلفة هذا النظام، مع فرض رسوم قليلة جدا، في مقدور العامل العادي أن يدفعها. ولا تكون المدارس نفسها إلزامية (فقد كانت هناك بالفعل مدارس للمعوزين، وصنوف من المدارس الخاصة)، لكن لابد أن يكون هناك شكل ما من التعليم، ولضمان مستوى مناسب من التعليم، اقترح سميث أن يكون هناك اختبار في القراءة، والكتابة، والحساب قبل أن يتمكن أي شخص من الانضمام إلى نقابة، أو شغل وظيفة [٢٨].

وقد أعطى الماركسيون أهمية كبرى لفقرة «الاغتراب» هذه، من دون أن يلتفتوا إلى أطروحة سميث لتخفيف تلك المشكلة. ومع ذلك، فإن ماركس نفسه أشار في كتابه «رأس المال»، بعد أن اقتبس من سميث ما يخص الآثار الضارة لتقسيم العمل، إلى هذه الأطروحة، التي «توصي بتعليم الناس عن طريق الدولة، ولكن بتعقل وتدبر، وبجرعات المعالجة المثلية» [٢٩]. وربما تصدم فكرة ماركس الخاصة، عن إصلاح تعليمي مناسب، القارئ الحديث، لأنها ليست متعقلة كثيرا، أو أنها ليست معالجة مثلية بقدر ما هي بدائية، ورجعية. بكتابته بعد سميث بقرن تقريبا، وبسنوات قليلة وقبل أن يرسي «قانون فوستر» العام ١٨٧٠ مبدأ التعليم العام الإلزامي المجاني، أخذ ماركس قانون المصنع الذي صدر العام ١٨٦٤ نموذجا لإصلاح التعليم، لم يسمح ذلك القانون للأطفال تحت سن الرابعة عشرة بالعمل إلا إذا قضوا جزءا من اليوم في المدارس يتكفل بها صاحب العمل، وقد انتقد هذا الإجراء من حيث إنه حقير، غير أنه كان مولعا بفكرة ربط التعليم بالعمل. وعلى الرغم من أن أطفال المصنع لا يتلقون إلا نصف تعليم الطلاب المنتظمين في الدراسة نهارا، فقد قبل زعم مفتشي المصانع الذي يقول إنهم يتعلمون «بقدر، وغالبا أكثر» من أطفال المدرسة النهارية. واقترح ماركس تعليما يعطي أهمية كبرى للغاية للعمل. يقول: «عندما تتولى الطبقة العاملة الحكم، كما هو محتم أن يكون، فإن التعليم التقني النظري والعلمي،

سيأخذ مكانه المناسب في مدارس الطبقة العاملة». هذا التعليم التقني (التعليم المهني، كما نسميه الآن) يجعل العمال أكفاء «لصنوف من الأعمال، وعلى استعداد لأن يواجهوا أي تغير من تغيرات الإنتاج»، وبذلك تُحل مشكلات التخصص المفرط، والعمالة الزائدة المرتبطة بتقسيم العمل [٣٠].

لم يكن مفهوم التعليم هذا فكرة عابرة من جانب ماركس. فتقريبا قبل عشرين سنة، سخر في كتابه «البيان الشيوعي» من الهراء البورجوازي عن التربية، واقترح، كخطوة وسيطة على الطريق إلى الشيوعية، تعليما مجانيا بشرط هو: ربط التعليم بالإنتاج الصناعي [٣١]. وهنا يتذكر المرء ملاحظة حنة إرندت وهي أنه ليس هناك مفكر على الإطلاق رد الإنسان إلى حيوان مثابرة مثلما فعل ماركس تماما. وتشير إلى أن لوك جعل العمل مصدر الملكية، وجعله سميث مصدر الثروة، أما ماركس فقد جعله الماهية الخالصة للإنسان [٣٢].

وإذا كان حل ماركس لمشكلة الاغتراب يختلف عن حل سميث لها أتم الاختلاف (إذ إن سميث لم يربط التعليم بالعمل على الإطلاق)، فإن تصوره للمشكلة ذاتها يختلف أتم الاختلاف. وقد أخفى ذلك ماركسيون متأخرون فسروا تلك الفترة في كتاب «ثروة الأمم» من حيث إنها تكشف عن خلل أو عيب قاتل في الرأسمالية. ولم تكن الرأسمالية، بالنسبة إلى سميث هي التي تصدعت، وإنما تقسيم العمل المرتبط بالصناعة الحديثة نفسها. ومن عجائب التقادير، أن ذلك كان مرتبطا بموقف ماركس المبكر، الذي نشأ الاغتراب بالنسبة إليه في مراحل المجتمع الأولى، بانفصال الإنسان عن الطبيعة الفيزيائية، وتقسيم العمل في الأسرة. أما ماركس الناضج، الذي تخلى عن فكرة الاغتراب الميتافيزيقية، فقد وضع المشكلة في الرأسمالية، أعني فصل العمال عن وسائل الإنتاج. ومع ذلك، فإن الشيوعية لم تحل هذه المشكلة، لأنها اعتمدت كثيرا على النظام الصناعي، واعتمدت بذلك على تقسيم العمل، مثل الرأسمالية نفسها.

وفضلا عن الظهور المتأخر لهذه النغمة التشاؤمية، فإن نغمة كتاب «ثروة الأمم»، مثل نغمة كتاب «نظرية العواطف» كانت تفاؤلية بصورة ملحوظة [٣٣]. فنظام التصنيع، والتجارة لم يكونا فقط الأداتين للتحسين أو الإصلاح المادي، ولم يكونا رفاهية عامة، أو رخاء عاما امتدا إلى طبقات الناس الدنيا [٣٤]، بل كانا أيضا الوسيلتين اللتين استطاع الناس عن طريقهما أن يمارسوا رغبتهم الطبيعية في «التحسن». لقد كان الإسراف، وأعني بذلك الشغف بالمتعة الراهنة هو أحيانا النتيجة الثانوية العرضية للصناعة والتجارة، غير أن النتيجة الأكثر عمومية واستمرارا كانت هي الرغبة في إنقاذ حالة المرء وتحسينها.

> إن المبدأ الذي يحث على الرغبة في تحسين حالتنا، الرغبة التي، مع أنها هادئة وغير منفعلة بوجه عام، يأتي معنا من الرحم، ولا يتركنا على الإطلاق حتى نُدفن في القبر.. والمجهود المطرد، والدائم، والمتواصل من جانب كل إنسان لأن يحسن حالته، أعني المبدأ الذي تستمد منه، أصلا، الرفاهية العامة والوطنية، وكذلك الرفاهية الخاصة قوي على نحو يكفي لتدعيم تقدم الأشياء الطبيعية نحو التحسن، على الرغم من تبذير الحكومة، وأخطاء الإدارة الفادحة [٣٥].

إن نظام الحرية الطبيعية الذي هو الدافع الأكثر فاعلية للتجارة، يحث أيضا على روح الحرية بوجه عام. وفي عمل أساسي عن سميث، جعل جوزيف كروبسي الحرية - ليست الحرية الاقتصادية فقط، بل الحرية في كل جوانبها - المبدأ الأول والأساسي للاقتصاد السياسي عند سميث. فيرى كروبسي أن التجارة تنتج الحرية والحضارة، وفي الوقت نفسه لا يمكن الاستغناء عن المؤسسات الحرة للمحافظة على التجارة. وقد يميل بعض الناس إلى الدفاع عن حضارة تجارية ليس من حب الحرية، وإنما ببساطة من حب المكسب المؤقت. أما بالنسبة إلى سميث فإن حب الحرية هو الذي له الأولوية. فهو يدافع عن الرأسمالية من أجل الحرية، ليست الحرية الاقتصادية فقط، بل الحرية المدنية، والدينية أيضا [٣٦].

إن سميث نفسه يعترف بفضل هيوم في توجيه الانتباه إلى جانب آخر من التجارة مفيد، لقد أدخلت التجارة والصناعات النظام، والحكومة الجيدة بالتدريج، ومعهما حرية الأفراد، وأمنهم بين سكان الوطن، الذين كانوا يعيشون من قبل، في الأغلب، في حالة حرب مستمرة مع جيرانهم، وحالة اعتماد عبودي على من هم أعلى مرتبة ومقاما. يقول سميث: إن هيوم هو الكاتب الوحيد الذي انتبه إلى أثر التجارة الأقل ملاحظة، والأكثر أهمية أي أثرها المتحضر، والمعتدل، والهادئ في الشعوب والمجتمعات [٣٧].

وبعيدا عن التحسن المادي، بل حتى بعيدا عن الحرية، والأمن، والهدوء والسكينة فربما يكون الجانب الذي يسترعي الانتباه إلى حد كبير من الاقتصاد السياسي عند سميث هو الطابع الديموقراطي الضمني - ديموقراطي ليس بمعنى سياسي فقط، بل بمعنى طبيعي، وإنساني. ويظهر هذا مرارا في سياق كتابه؛ فيظهر في الفقرة الخاصة بالتجارة، مثلا، في الملاحظة العابرة في الأغلب عن تأثيرها النافع في تقليل اعتماد الناس العبودي على من هم أعلى مرتبة ومقاما، أو الحجة التي يقدمها ضد قوانين الاستيطان لأنها تحرم الفقراء من حرية الحركة التي يتمتع بها الأغنياء، ويستخدم سميث الكلمات المعهودة ليصف ما نسميه الآن الطبقات العاملة مثل الرتب أو المنازل الدنيا، أو الطبقات الدنيا، أو ببساطة، الفقراء. بيد أن ما يهمه هو نظام الطبقات الوظيفي، وليس نظامها الهرمي. فهو لم يدافع عن الطبقات بمنزلتها الاجتماعية وأعني بذلك المنزلة العليا، والمتوسطة، والدنيا بل بمصدر دخلها، وأعني الإيجار، والأجور، والربح. ولا يشكل الذين يحصلون على أجر مقابل عمل، أو العمال، في خطته، الطبقة الثالثة، كما كان معهودا حينذاك (ولايزال بحثا مستفيضا بوجه عام)، بل يشكلون الطبقة الثانية، التي تفوق التجار والصناع الذين هم الطبقة الثالثة [٣٨]. إن العامل هو شريك كامل في المشروع الاقتصادي، إنه، بالفعل، الشريك الأكثر

أهمية، بمعنى أن العامل هو مصدر القيمة. وعلاوة على ذلك، فإن العمل، مثل الإيجار، والربح، هو إرث، أي أنه صورة من صور الملكية لها الأهمية نفسها مثل أي نوع آخر من الملكية.

> ولما كان الإرث الذي يكون لدى كل إنسان في عمله الخاص، هو الأساس الأصلي لكل ملكية أخرى، فإنه بذلك الأساس الأكثر قدسية، والذي لا تمس حرمته. ويكمن إرث الإنسان الفقير في قوة يده، ومهارتها، ومنعه من استخدام هذه القوة، والمهارة بأي طريقة يعتقد أنها مناسبة من دون إلحاق أذى أو ضرر بجاره هو انتهاك لهذه الملكية الأكثر قداسة [٣٩].

كما أن مفهوم الطبيعة البشرية المتضمن بصورة كبيرة في الاقتصاد السياسي عند سميث وكذلك في نظريته عن العواطف الأخلاقية هو ديموقراطي أيضا. وتظهر الفقرة الشهيرة الخاصة بالميل الطبيعي إلى التجارة في أوائل الكتاب، حيث يُفترض أن تقسيم العمل يعتمد على ميل معين في الطبيعة البشرية... الميل إلى نقل شيء، أو مقايضته، واستبداله بشيء آخر [٤٠]. وقد رفض سميث أن يمعن النظر في أصل هذا الميل، سواء كان فطريا في الطبيعة البشرية، أو كما يعتقد بصورة أكثر احتمالا، نتيجة لملكتي العقل والكلام. وفي كلتا الحالتين، فإن هذه السمة الجوهرية التي يشترك فيها جميع الناس هي العمود الفقري لاقتصاد تقدمي، تماما مثلما تكون العواطف الأخلاقية التي يشترك فيها جميع الناس الأساس لمجتمع خير وعادل. إن هذه الصفات المتواضعة هي التي تجعل العامل كائنا أخلاقيا بصورة كاملة، لديه القدرة والرغبة في أن يحسن نفسه وأسرته، ويمارس اهتماماته وعواطفه، وفضائله، ويستمتع بالحرية التي هي حقه من حيث إنه فرد حر، وعضو مسؤول في المجتمع. فلا يكلف طاغية مستنير، بل ولا حتى فيلسوف مستنير، أو مشرع مستنير مكلفا بتفعيل هذه الصفات، أو أن يجعلها تنسجم من أجل المصلحة العامة.

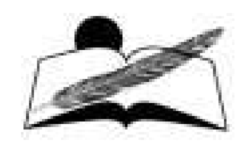
إن هذه الفكرة الخاصة بطبيعة بشرية مشتركة، أعني ميول كل الناس وعواطفهم، قد أوحت بوصية جديرة بالملاحظة إلى حد كبير من وصايا العقيدة الديموقراطية.

> إن اختلاف المواهب الطبيعية في أناس مختلفين هو، في حقيقة الأمر، أقل بكثير مما نعيه، والعبقرية المختلفة تماما التي تبدو أنها تميز أناسا ذوي حرف مختلفة، عندما يصلون إلى النضج، ليست هي في مرات كثيرة علة تقسيم العمل مثلما تكون هي نتيجته. إن الفرق أو الاختلاف بين الشخصيات الأكثر تباينا، بين الفيلسوف والحمال العام في الشارع، مثلا، لا يبدو أنه ينشأ من الطبيعة كثيرا، بقدر ما ينشأ من العادة، والعرف، والتربية... فالفيلسوف لا يختلف بالطبيعة في العبقرية والميل بصورة أحسن من الحمال في الشارع، مثلما يختلف الكلب الدرواس عن الكلب السلوقي، أو الكلب السلوقي عن الكلب الأسبانيل، أو الكلب الأسبانيل عن كلب الراعي [٤١].

وحتى اليوم فإن هذا تأكيد جسور لأولوية التربية على الطبيعة، تأكيد للصفة الطبيعية لجميع الناس، وليست، بالتأكيد، صفة سياسية، اقتصادية، أو اجتماعية، بل صفة أساسية للطبيعة البشرية. إن الفيلسوف لا يختلف كثيرا عن الحمال في الشارع! هذا القول ليس له مسحة تلك الحقيقة الواضحة بذاتها، وهي أن كل الناس قد خلقوا متساوين. ومع ذلك، فإنه يبدو من حسن التقادير أن كتاب «ثروة الأمم» (على الرغم من أنه كتب قبل ذلك بمدة طويلة) لم ينشر إلا قبل أشهر من وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية. إن بيان سميث، بالنسبة إلى زمانه ومكانه، من دون إثارة ثورة، أو تذمر راديكالي، لا ينسى، تحديدا لأنه جاء من أحد فلاسفة إنجلترا الأكثر شهرة. ومما يلفت النظر أن فيلسوفا بريطانيا شهيرا آخر حينذاك، ومن أفضل أصدقاء سميث، أبدى الملاحظة نفسها. إنه هيوم الذي يرى إلى أي مدى يكون الناس متساوين تقريبا في قوتهم الجسدية، بل حتى في قوتهم وملكاتهم الذهنية، حتى تنميها التربية وتهذبها [٤٢].

ومما يلفت النظر أيضا أن نجد فيلسوف القرن السابق الأكثر شهرة، الذي يسلّم بوجه عام بأنه أبو التنوير البريطاني، يأخذ الموقف العكسي تماما. فلم يجرؤ جون لوك أن يفسر الاختلاف الهائل، كما يراه، في قدرة الناس على الفهم والعقل، غير أنه لم يتردد في أن يؤكد أن هناك اختلافا بين بعض الناس وآخرين في هذه الناحية أكبر من الاختلاف بين الناس وبعض البهائم (٤٣). ويعارض تأكيد عدم المساواة الطبيعية بين الناس تأكيد سميث وهيوم، اللذين أصرا على تقليل الاختلافات الطبيعية، وبالتالي عدم المساواة الطبيعية بين الناس.

ولهذا السبب نفسه، عارض الفلاسفة الأخلاقيون البريطانيون الفلاسفة الفرنسيين معارضة شديدة. فلا يستطيع المرء أن يتخيل أن يشبه فولتير أو ديدرو (أو حتى روسو) أنفسهم بحمال في الشارع. وعندما كان هلفتيوس جريئا إلى حد أنه زعم أن الظروف، والتربية، والاهتمام تتسبب في الاختلافات في الروح، فإن ديدرو سخر منه. حيث يقول: «إنه لم ير الحاجز المنيع الذي يفصل بين إنسان حددت له الطبيعة وظيفة معينة، وإنسان لم يجلب لهذه الوظيفة سوى الكد، والاهتمام، والعناية» (٤٤). وربما سخر ديدرو من سميث أيضا لقوله: «إن الطبيعة تحدد وظيفة معينة».



ثالثا

التنوير عند إدموند بيرك

«الحرية هي خير لا بد من تطويره وتحسينه، وهي ليست شرا يجب تقليله. إنها ليست نعمة خاصة من الدرجة الأولى فقط، بل هي الينبوع الحيوي وطاقة الدولة نفسها التي تمتلك حياة، وقوة مادامت بها حرية»

المؤلفة

إدموند بيرك وتوماس بين تلميذان معترف بهما لسميث. وهذا أمر يتطلب تفسيرا، لا لأنهما نادرا ما يتفقان أحدهما مع الآخر فقط، بل لأنهما يجبراننا على أن نفكر في التنوير البريطاني من جديد. وإذا كان سميث عضوا له مقام وشأن عظيم في التنوير من دون شك، فإن تلميذيه لا بد أن يكونا قد دخلا هذه الحظيرة أيضا بالتأكيد. وهذه ليست مشكلة بالنسبة إلى بين، الذي أعطى للتنوير باستمرار منزلة رفيعة، لكن المشكلة هي بالنسبة إلى بيرك، الذي أنكره - الذي يرتبط، في حقيقة الأمر، بصورة تقليدية برد الفعل على التنوير - أعني «التنوير- المضاد»، على حد تعبير إسحاق برلين [1]. ولم يكن نقاد بيرك وحدهم هم الذين عزوا إليه هذا الدور. فبعض من معجبيه أيضا رأوا فيه ترياقا محتفى به لكل من التنوير والثورة الفرنسية.

وهناك مؤرخون قلائل، قلائل فقط، تحدوا الرأي التقليدي، وسمحوا بدخول بيرك إلى التنوير، وليس الـ «بيرك» فقط (وأعني «بيرك الشاب» كما يقال أحيانا) الذي كتب رسالة عن الاستاطيقا، «الجليل والجميل»، أو الـ «بيرك» الذي كان تابعا متحمسا لسميث، ومتحدثا متفوها وبليغا للأمريكيين، وإنما لـ «بيرك» مؤلف «تأملات في الثورة في فرنسا»، الذي كان خصما عنيدا للفلاسفة في فرنسا، والثورة الفرنسية كذلك. ويرى جون بوكوك J. Pocok أن بيرك كان «علما مستنيرا، اعتبر نفسه مدافعا عن أوروبا المستنيرة ضد أصحاب الأقلام، وخلفائهم الثوريين»، وقد كان تنويره «نوعا من التنوير يعارض تنويرا آخر» [٢]. ويتفق «كونور كروز أوبراين Conor Cruise O'Brien» [*] مع جون بوكوك. إن بيرك لم يهاجم التنوير بأسره على الإطلاق، ولم يعارض الثورة الفرنسية على أساس ليبرالي وتعددي. «فقد كان هو نفسه، من الناحية العقلية، ابنا للتنوير السابق، أعني تنوير لوك، ومونتسكيو، وما عداه هو تنوير فولتير اللامسيحي، وتنوير روسو «الغامض والانفعالي، الذي أدى إلى تدين جديد» [٣].

ومن بين معاصري بيرك، أعلن غيبون، وهو عضو لا غبار عليه من أعضاء التنوير، الإعجاب العظيم ببيرك. فهو نفسه يقول إنه يتفق مع بيرك تماما في موضوع الثورة الفرنسية. يقول «إنني معجب بفصاحته، وأستحسن سياسته، ومولع بشهامته، وأستطيع في الأغلب أن ألتمس عذرا لتبجيله لمؤسسات الكنيسة». ويستمر، كما لو كان يقلد بيرك، في تقديم وجهة نظره الخاصة عن الروح التي حثت على الثورة، فيقول «إنني أتصور الكتابة أحيانا بأنها حوار الأموات، يعترف فيها لوتشيان، وإيرازموس، وفولتير بالتبادل، بخطر إزاحة النقاب عن خرافة قديمة لازدراء العامة العمي والمتعصبين» [٤].

(*) كونور كروز أوبراين (١٩١٧ - ٢٠٠٨)، سياسي إيرلندي، وكاتب، وأكاديمي راديكالي، عمل موظفا في حملة الحكومة ضد التقسيم، وشغل مكانا في البرلمان الإيرلندي ممثلا لحزب العمل [المترجم].

وإذا استطعنا أن ندرج كلا من روسو ومونتسكيو داخل التنوير الفرنسي، كما يُدرجان في العادة على الرغم من اختلافاتهما بعضهما مع بعض، ومع فلاسفة فرنسيين آخرين، فإننا قد نعتقد أن المدى نفسه يمكن أن يتسع لبيرك، وبين في التنوير البريطاني. وإذا كان كتاب «تأملات» له أهمية كبيرة (وربما بصورة غير منصفة) في أنه أودع بيرك إلى التنوير المضاد، فإن كتاباته الأخرى وخطبه، التي حملت بلا شك روح التنوير، تستحق، بالتأكيد تقديرا واعتبارا أكثر أهمية مما يُعطى لها في الأغلب.

يفترض أن صلة بيرك بسميث الوثيقة، إذا ما سلمنا بها بأي حال، تنحصر في الاقتصاد. وثمة ملاحظة تُقتبس أحيانا، ولكن ربما يكون هناك شك في صحتها، (فقدت نشأت مع بيرك نفسه) أخبرها سميث لبيرك بعد مناقشة عن الاقتصاد، وهي «أنه (أي بيرك) هو الشخص الوحيد الذي من دون اتصال فكر، في هذه الموضوعات بدقة مثلما فعل هو (أي سميث)» [٥]. وقد تباهى بيرك فيما بعد في حياته بأنه تلميذ للاقتصاد السياسي منذ شبابه المبكر، بينما كان لايزال في حداثة عهده في إنجلترا قبل أن يتبناه «أناس نظريون» في القارة [٦]. وقد تكون هناك مبالغة في هذين الزعمين كليهما. بيد أن ثمة شكا قليلا في أن بيرك اعتبر نفسه، واعتبره آخرون، تلميذا لسميث، نصيرا لتجارة حرة واقتصاد سوق حرة.

وقد يكون تحيز بيرك ومحاباته لإيرلندا هي التي جعلته مناصرا متحمسا للغاية لتجارة حرة، التي كانت في مصلحة إيرلندا. غير أن ذلك لا يمكن أن يكون دافعه في إلقاء خطابه عن «الإصلاح الاقتصادي» في العام ١٧٨٠، بعد نشر كتاب «ثروة الأمم» بأربع سنوات. ومن ثم إذا كان لديه أي دافع سياسي، فإن هذا الدافع هو تقليل نفوذ السلطة الملكية على البرلمان بتضييق الموارد المالية المتاحة للرعاية، والمعاشات، والعطايا أو الحظوات الملكية الأخرى. لكن هناك أيضا أسبابا اقتصادية معقولة تدعو إلى تقليل النفقات العامة، والدين العام. وفضلا عن ذلك، فإن هناك مبدأ سميث الكلاسيكي، الذي

صاغه بيرك من جديد، وهو أن التجارة تزدهر بصورة أفضل عندما تُترك وشأنها، وأن «كل التنظيمات، في طبيعتها، تقيد بعض الحرية» (٧). وبعد خمس عشرة سنة، استشهد بيرك بالمبدأ نفسه في الاعتراض على قانون لتنظيم الأجور. فقد افتتح كتيبه «أفكار وتفصيلات عن الندرة» بقوله «من دون الأشياء جميعا فإن تلاعبا أحمق بتجارة المؤن هو الأكثر خطورة، ويكون دائما أسوأ في الوقت الذي يكون فيه الناس أكثر ميلا إليه، أعني في وقت الندرة». في هذا الوقت يكون دور الحكومة الملائم هو ألا تفعل شيئا. «فالإحسان إلى الفقراء هو واجب مباشر وملزم لكل المسيحيين» ولكن «التدخل في معيشة الناس» هو انتهاك للقوانين الاقتصادية، وتدخل غير مشروع من جانب السلطة. ومقلدا «اليد الخفية» عند سميث، يظهر بيرك التكريم اللائق «بالرءوف، والحكيم الذي يتخلص من كل الأشياء، والذي يجبر الناس، سواء أرادوا أم لا، عندما يتعقبون مصالحهم الخاصة الأنانية، على أن يربطوا الخير العام بنجاحهم الفردي الخاص» (٨).

تفترض آراء بيرك عن الاقتصاد أنه قد يكون هناك شيء مثل مشكلة إدموند بيرك، وأعني بذلك ظاهرة «اثنين بيرك» التي يمكن مقارنتها بـ «مشكلة آدم سميث». وتماما كما أنه يعتقد أن مبادئ كتاب «نظرية العواطف الأخلاقية» الغيرية تتعارض مع مبادئ كتاب «ثروة الأمم» الفردية، فكذلك قد يُعتقد أن نزعة دعه يعمل، دعه يمر في كتيب «الندرة» تتعارض مع النزعة التقليدية – بل حتى أحيانا مع مذهب حكم الدولة الاستئثاري – لكتاب (تأملات) (٩). ومع ذلك فإن التناقض في كلتا الحالتين هو تناقض ظاهري. فليس هناك «اثنان بيرك»، كما أنه ليس هناك «اثنان سميث». يعالج الكتيب الخاص بالندرة قضية اقتصادية محددة في سياق محدد، فهو عن الثورة الفرنسية مع قضايا سياسية واجتماعية في سياق يختلف تماما، وطبيعة تختلف تماما (*).

(*) اهتم الليبراليون والمحافظون المحدثون بالتناقض نفسه، للتسليم بإجراء أوسع لتدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية، وعدم التسليم به في المجال الاجتماعي (مثل الأسرة، الدين...) أما المحافظون، الذين عكسوا هذه الصياغة، فقد أصبحوا دعاة التحرر في الاقتصاد، ودعاة التدخل في الشؤون الاجتماعية [المؤلفة].

ليس ثمة تناقض في زهوه بأن يكون تلميذا من تلاميذ سميث في حين أنه يهاجم «السياسيين الاقتصاديين»، «المفكرين، والاقتصاديين، والحاسبين» في الثورة الفرنسية (١٠). فهو يزعم أن هؤلاء الاقتصاديين، قد أساءوا استخدام مبادئ الاقتصاد الحقيقية بتدعيم سياسات تضر برفاهية الوطن. وفي كتابه «تأملات» يعالج بإسهاب الإجراءات التي تعادل ثورة في الملكية يمكن أن نقارنها بالثورة في السياسة، وهذه الإجراءات هي: مصادرة ممتلكات الكنيسة، إصدار الأسينيية assignats (*)، الأسلوب غير المسؤول لمعالجة الدين العام، تشجيع المضاربة، وبوجه عام «المصالح الرأسمالية» الجديدة على حساب «جماعة المزارعين المهمين» القدماء. ووراء هذه الاعتراضات لاتزال هناك تهمة أكثر خطورة، وهي إخفاق الثوريين في التسليم بأن الأنشطة التجارية والاقتصادية تحتاج إلى «مبادئ طبيعية واقية» - وهي النبل، والدين، والشرف، وآداب السلوك - التي تدعمها بحكم التقاليد. يقول بيرك إن شعبا يمكن أن يوجد من دون تجارة، وصناعات، ولكن مع مؤسساته، وعواطفه القديمة. ولا يمكن أن تؤدي التجارة، والصناعات في غياب هذه الشروط الحضارية إلا إلى همجية ووحشية (١١).

إن الاقتصاد ليس هو نقطة التشابه الوحيدة، والرئيسية بين سميث وبيرك، فضلا عن ادعاء بيرك الوحيد، والرئيسي العضوية في التنوير. ويرجع هذا الادعاء إلى عمل من أعماله الأولى هو «بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن الجليل والجميل». وقبل عشرين سنة تقريبا من ظهور كتاب سميث «ثروة الأمم»، بتصريحه الذي لا يُنسى الخاص بالوشيجة الطبيعية بين «الفيلسوف وحمال الشارع العام»، افتتح بيرك مدخل كتابه «الجليل والجميل» بملاحظة مشابهة يقول فيها: «بناء على رأي سطحي وظاهري، قد يبدو أننا (الأفراد) نختلف عن بعضنا البعض أتم الاختلاف في استدلالاتنا، وليس بدرجة أقل في صنوف سعادتنا، ولكن على الرغم من هذا الاختلاف

(*) هي أوراق نقدية أصدرتها حكومة الثورة الفرنسية (١٧٩٠ - ١٧٩٥) [المترجم].

الذي أعتقد أنه ظاهري وليس حقيقيا، فمن المحتمل أن معيار العقل والذوق هو نفسه عند كل المخلوقات البشرية» [١٢]. كما أن فكرة عمومية الطبيعة البشرية هي خاصية لأعماله الأخيرة. ففي كتابه «الجليل والجميل» تظهر هذه الفكرة في أقواله مثل: «طبيعتنا المشتركة»، «المبادئ العامة أو المشتركة بالنسبة إلى كل البشر» [١٣]، وتظهر في كتابه «تأملات» في عبارات مثل: «مشاعر عامة أو مشتركة»، «مشاعر طبيعية»، «حكمة الأميين» [١٤].

وتسبق هذه الطبيعة العامة أو المشتركة العقل عند بيرك، كما هي الحال بالنسبة إلى سميث. وُيعتقد أحيانا أن شك بيرك في العقل هو نتيجة نقده للثورة الفرنسية. وفي واقع الأمر، لقد كان بيرك الصغير جدا هو الذي احتج في كتيبه «دفاع عن المجتمع الطبيعي»، على إساءة استعمال العقل. يقول «ماذا سيحدث للعالم إذا قامت ممارسة كل الواجبات الأخلاقية، وأسس المجتمع على جعل عقولهم تعبر عن نفسها بوضوح، وتجاهر بمشاعرها لكل فرد ؟» [١٥]. وفي العمل الذي جاء بعد هذا الكتيب وهو «الجليل والجميل»، يبين أن الله «لم يحصر تنفيذ تدبيره في عمل عقلنا الواهن، والمشكوك فيه»، وبدلا من ذلك، فإن الحواس والخيال يأسران النفس قبل أن يكون الفهم على استعداد لأن يرتبط بها، أو يعارضها [١٦]. وهنا قبل عامين من كتاب سميث «العواطف الأخلاقية»، يستبق بيرك سميث في أصل الفضائل الاجتماعية. ويقرأ القسم الذي كتبه بيرك عن «التعاطف» كما لو كان مقتطفا من عمل سميث: «إننا نشارك اهتمامات الآخرين وهمومهم عن طريق العاطفة الأولى من هذه العواطف (وأعني التعاطف)، فنحن نتأثر عاطفيا كما يتأثرون هم، ولا نتحمل مطلقا أن نكون مشاهدين غير مكترثين في الأغلب بأي شيء يمكن أن يفعله الناس، أو يعانوا منه» [١٧]. ويعلن بيرك في عرضه لكتاب «العواطف الأخلاقية»، مقتبسا فقرات أشبه بهذا تماما، أن الكتاب «واحد من البناءات الأكثر جمالا للنظرية الأخلاقية الذي ربما يكون قد ظهر على الإطلاق» [١٨].

كما أن بيرك الذي ظهر في حادثة ويلكس (*) فيما بعد ذلك بسنوات عدة لم يظهر حقيقة صورته التقليدية. لقد طُرد جون ويلكس من مجلس العموم العام ١٧٦٤ لتشهيره بالملك في الصحافة، ثم اتهم بنشر قصيدة فاحشة. وعندما أعادت دائرته مدلسكس انتخابه ثلاث مرات، رفض البرلمان مقعده في كل مرة. وبدلا من التنديد بهذا الراديكالي، مثلما قد يفعل رجعي، أو حتى محافظ، فإن بيرك دافع عنه بشدة، ورفض تهمة الفحش، وانتقد البرلمان لتحديه إرادة المنتخبين الواضحة. وقال إن ويلكس قد اضطهدته الحكومة، وحاز رضا العامة ببساطة لأنه خاطر بأن يعارض «عصبة البلاط». إنه لم يُطارد بسبب رذائله، بل بسبب فضائله - «بسبب ثباته الصمود، بسبب مقاومته القوية، والثابتة، والتي لا تخضع للظلم» (١٩).

ولقد كانت قضية ويلكس، بالنسبة إلى بيرك تفسيرا وتوضيحا لمشكلة مهمة وخطيرة، وهي فساد البرلمان. وكتب في العام ١٧٧٠ يقول إن السبب المهم للتذمر في القرن السابق هو «سوء سجايا الملوك وطبائعهم»، أما الآن فهو «سوء سجايا البرلمان». والأطروحات العادية للإصلاح وهي: الاقتراع العام، البرلمانات السنوية، الدوائر الانتخابية المتساوية، لا تفيد لأنها لا تتصل بالمشكلة الفعلية، التي تتمثل في وجود عصبة في البرلمان تتملق الملك بدلا من أن تخدم مصالح الشعب والأمة. حقا، إن هذه الإصلاحات قد أدت إلى تفاقم المشكلة الفعلية بالفعل وزادتها سوءا. وإحدى الفقرات التي لا تُنسى في هذا المقال مقتبسة في الأغلب دليلا على وجهة نظر بيرك الهوبزية عن المجتمع والحكومة هي: «إن دستورنا يقف على توازن قوي دقيق، مع منحدرات صخرية شديدة الانحدار، ومياه عميقة على كل جوانبه. وفي تخليصه من أن يميل نحو جانب ما، قد تكون هناك مخاطرة لقلبه على الجانب الآخر» (٢٠) (**)، ولكن إذا كان بيرك هوبزيا حقيقيا، فإنه لم يكن صريحا وواضحا في بيان «تذمر» الناس، و«سوء سجايا أو طبائع» الحكومة. ولم يكن بليغا في الدفاع عن الشعب ضد العصبة التي حكمتهم.

(*) ويلكس، جون (١٧٢٧ - ١٧٩٧) سياسي إنجليزي، طُرِد من مجلس العموم بسبب كتابته مقالات خطيرة عن الحكومة. أصبح بطلا من أبطال إصلاح البرلمان [المترجم].

(**) تظهر الفقرة نفسها بالضبط في الأغلب بعد ثلاثين سنة من حيث إنها الجملة الخاتمة لكتاب «تأملات»، مع أنها تكذب مرة ثانية افتراض وجود «بيرك متقدم، وبيرك متأخر» [المؤلفة].

> أنا لست واحدا من أولئك الذين يعتقدون أن الناس لا يقعون في الخطأ مطلقا. فهم يقعون في الخطأ باستمرار، وعلى نحو يثير الاستياء، في بلاد أخرى وفي هذا البلد. غير أنني لا بد أن أقول إنه في كل المنازعات بينهم وبين حكامهم، يكون التطاول في المعتاد محبذا من الناس. وعندما تهيمن صنوف التذمر الشعبية بصورة كبيرة، فإننا قد نجزم تماما بأن ثمة شيئا خطأ بوجه عام في الدستور، أو في سلوك الحكومة. فالناس لا يهتمون بالشغب والإخلال بالنظام. وعندما يخطئون، فإن ذلك يكون خطأهم، وليس جريمتهم. لكن بالنسبة إلى قطاع الدولة الحاكم، فإن الأمر يكون خلاف ذلك تماما. فهم قد يسلكون، بالتأكيد، على نحو سيئ عمدا، وخطأ أيضا [٢١].

كما أن وظيفة بيرك في الهند تدحض أطروحة من يُسمى «بيرك» الأول الليبرالي التي أبطلتها أطروحة من يسمى «بيرك» المتأخر المحافظ. ففي الوقت نفسه الذي شن فيه حملة شعواء على الثورة الفرنسية، شجب وبحماس (أو بصورة موسوسة كما يعتقد بعض زملائه) الحكم البريطاني في الهند، متمثلا في شخص وارن هيستينغز Warren Hastings (*) الحاكم العام. وبدأ بيرك هذه الحملة قبل ذلك بوقت طويل في خطاب ألقاه في البرلمان، هاجم فيه المرسوم الملكي الذي منح الشركة الهندية الشرقية احتكارا. قال فيه: ثمة مرسوم أكثر قدسية هو أن الشركة الهندية الشرقية خالفت بشدة «حقوق الإنسان، أعني حقوق البشر الطبيعية» [٢٢]. وبعد عشرين عاما من الحكم الإنجليزي، اشتكى بيرك وتذمر من أن ظروف الشعب الهندي أصبحت أسوأ مما كانت عليه من قبل. إذ إن الإنجليز الشباب الذين كانوا في خدمة الشركة لم يكن لديهم اتصال، أو تواصل مع السكان الأصليين

(*) وارن هيستينغز (١٧٣٢ - ١٨١٨) سياسي وإداري بريطاني، التحق بشركة الهند الشرقية البريطانية في الهند وهو في سن السابعة عشرة من عمره، وعمل في خدمتها حتى العام ١٧٦٥. اختير في العام ١٧٧٣ أول حاكم بريطاني للبنغال، ومنح سلطة واسعة شملت الهند البريطانية كلها، ولكنه استدعي إلى إنجلترا في العام ١٧٨٥ بعد أن وجهت إليه تهم مختلفة وحوكم أمام مجلس اللوردات (١٧٨٧ - ١٧٩٥)، وبُرئت ساحته [المترجم].

يزيد على تواصلهم معهم مما لو كانوا يقيمون في إنجلترا، ولم يكن لديهم اهتمام بالبلد سوى تحقيق ثرواتهم الخاصة. «ولم تشيِّد إنجلترا كنائس، ولا مستشفيات، ولا قصورا، ولا مدارس ولم تبن جسورا، ولم تشيد طرقا عامة رئيسية، وتجاهلت الملاحة، ولم تحفر خزانات للمياه». إن كل ما خلفته للهند هو «استبداد ظالم، وغير عادي، وهوائي، وغير مستقر، وجشع، ومبتز» (٢٣).

ولم يكن هذا الخطاب، مثل خطابات أخرى من خطابات بيرك، حجة ضد المغامرة التجارية في الهند. فقد كان، على العكس، حجة ضد «تسييس» التجارة، أعني إيجاد احتكار تقره الحكومة البريطانية وتصدق عليه، وبذلك يمنع عملية المنافسة العادية التي تخدم من حيث إنها مكبح الجشع، والتعسف. ولم يعارض بيرك فكرة، أو ممارسة الإمبريالية. فدعوته كانت لإمبريالية أريحية، إمبريالية ليبرالية، كما سُميت فيما بعد، إمبراطورية جديرة بإنجلترا مستنيرة تحترم حقوق الشعب الهندي، وتقاليد الحضارة القديمة.

لقد اهتم بيرك بموضوع الهند في الفترة بين الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية أكثر من أي موضوع آخر. فقد أصبح في مقدمة المحاكمة البرلمانية لوارن هيستينغز في العام ١٧٨٨، وعندما حصل على البراءة أخيرا، بعد سبع سنوات، قال إنه إذا كان يستحق مكافأة، فإنها تكون للسنوات الكثيرة التي أظهر فيها الكد والمثابرة، وحقق فيها أقل نجاح. ومع ذلك، اعتبر هذا الموضوع، في تلك اللحظة من الفشل، قضية من أهم القضايا التي أخذها على عاتقه على الدوام، وكان فخورا بمواصلته السعي في تعقبها (٢٤).

وإذا كان مما يلفت النظر أن وظيفة بيرك في الهند لم تكسبه مكانة جديرة بالاحترام في التنوير البريطاني، فإن مما يلفت النظر بصورة أكثر هو أن وظيفته في أمريكا قد أخفقت في أن تحقق ذلك أيضا. لقد كان هناك زمن، ليس ببعيد جدا، عندما كان الأطفال في

المدارس في الولايات المتحدة يحفظون عن ظهر قلب خطاب بيرك «عن المصالحة بين المستعمرات»، الذي كتبه قبيل الثورة، لا من حيث إنه نموذج لفن الخطابة فقط، بل من حيث إنه أيضا رواية متفهمة للقضية الأمريكية. ومع ذلك، فإنه لا يظهر في مقتطفات التنوير الأدبية، ونادرا ما يذكر في كتب عن ذلك الموضوع، أولا يُذكر إلا بصورة طفيفة للغاية. ومع ذلك، كان هذا الخطاب، في عصر بيرك، (والكلمة نفسها مضللة، لأن «الخطاب» يشغل ما يزيد على ستين صفحة في مجموعة أعماله)، بالإضافة إلى خطب أخرى عن الثورة الأمريكية (مجلد منها يزيد على مائتي صفحة) أحداثا سياسية مهمة في أمريكا، وإنجلترا أكسبته احترام بعض الراديكاليين، بل حتى إعجابهم (٢٥).

وقبل ست سنوات من هذا الخطاب، حذر بيرك أبناء وطنه من أن الصراع مع أمريكا قد اتخذ أبعادا ثورية. فعلى الرغم من إلغاء قانون الدمغة (*) العام ١٧٦٥، فإن البرلمان فرض ضرائب جديدة على المستعمرات إن لم تكن باهظة بصورة أقل إلى حد ما. ويقول بيرك إن هذه القيود لم يطقها شعب هو، على الرغم من كل شيء، «من سلالة الإنجليز، وذو روح سامية، وحرة». وكما أن إنجلترا لم تستطع أن تتخلى عن مبدأ السيادة على أمريكا من دون أن تتخلى عن الإمبراطورية، فإن أمريكا كذلك لم تستطع أن تتحمل الممارسة التعسفية لهذه السلطة. لقد كانت مشكلة حقيقية وفعلية، لا تعالج بالتخمين، بل بالسياسات الحكيمة، وفن الحكم الحكيم. ويذكّر بيرك أبناء وطنه (كما أخبر الفرنسيين فيما بعد) بأنه «ينبغي عليهم ألا يتكيفوا مع البراهين العقلية، بل مع الطبيعة البشرية، التي لا يكون العقل سوى جزء منها، وليس الجزء الأعظم على الإطلاق» (٢٦).

(*) هي ضريبة فرضها البرلمان البريطاني على مستعمرات أمريكا البريطانية بهدف المساعدة في تمويل قوات الجيش المرابطة في أمريكا الشمالية بعد الانتصار البريطاني في حرب السنوات السبع، حيث قدرت الحكومة البريطانية أن تلك المستعمرات هي المستفيد الأول من وجودها العسكري، وتجب عليها المساهمة في نفقات الجيش [المحررة].

ولم تأخذ إنجلترا بمشورة الفطنة هذه، وسرعان ما تدهور الموقف. وذكّر بيرك في «خطابه عن المصالحة» الذي ألقاه في مارس العام ١٧٧٥، البرلمان مرة أخرى بأنه لا يمكن حل القضية بأفكار مجردة عن الحق، أو بنظريات عن الحكومة، بل باستشارة طبيعة الناس، وظروف العصر. وأدخل، بصورة عارضة تقريبا، العبارة التي طُبقت بصورة معبرة على مواقف أخرى. قال: إن إنجلترا يجب أن تعود إلى سياسة «الإهمال الحكيم والمفيد»، التي خدمت البلد، والمستعمرات بصورة جيدة لفترة طويلة [٢٧].

ولم تكن هذه العبارة هي التي جعلت الخطاب لا يُنسى حينذاك، بل تفسير «بيرك لطبع وشخصية» الأمريكيين، اللتين تدعمان حبهم للحرية. فمن حيث إن الأمريكيين أحفاد الإنجليز، فإنهم يهتمون بالحرية بصورة طبيعية، ليست الحرية المجردة، بل «الحرية وفقا للأفكار والمبادئ الإنجليزية». وقد اتخذت هذه الحرية خصائص مميزة في أمريكا. ففي المقاطعات الشمالية، كانت الصورة الخاصة للمذهب البروتستانتي هي التي أدت إلى الحرية بصفة خاصة، أما في المقاطعات الجنوبية فإن وجود الرقيق هو الذي جعل الأحرار يعتزون بحريتهم من باب أولى. ولقد تشكلت الحرية في كل مكان، ودعمتها المجالس المحلية التشريعية التي شكلت حكومة نيابية شعبية، عن طريق نظام التعليم، لاسيما دراسة القانون الذي جعل الناس يقاومون ويحبطون أي خرق للحرية، وعن طريق الجغرافيا، وأعني بذلك ثلاثة آلاف الأميال للمحيط التي فصلتهم عن وطنهم الأم [٢٨].

لقد كان هذا التحليل للطبع الأمريكي والشخصية الأمريكية، الذي لم يشغل سوى ست صفحات، فطنا ومتعاطفا بصورة ملحوظة. لقد كان صورة لأمريكا مستنيرة، كما صورها الأمريكيون أنفسهم. وهي تلفت النظر بالمقارنة مع موقف سميث من أمريكا، الذي هو أقل تأييدا وإيجابية. ففي كتابه «ثروة الأمم» (الذي كتبه قبل اندلاع الحرب، ونُشر العام الذي أعقبها) نظر سميث إلى الموقف من وجهة نظر اقتصادية

ومالية إلى حد كبير. فقد نصح بقوله: إنه يجب منح أمريكا حقوق التجارة الحرة نفسها التي يتمتع بها الإنجليز، ويجب أن تُمثل في البرلمان الإنجليزي مثل الإنجليز تماما. ولسوء الطالع، فإن القادة الأمريكيين «أناس طموحون ومفعمون بالحيوية»، رفضوا أن يفرض عليهم البرلمان الضرائب، واختاروا بدلا من ذلك أن «يسلوا السيوف دفاعا عن أهميتهم الخاصة» (٢٩). وفي مذكرة في العام ١٧٧٨ تنبأ سميث بأن الأمريكيين سيندمون على انفصالهم عن إنجلترا، وسيمقتون الحكومة الجديدة التي أسسوها بدلا منها بالقوة (٣٠).

وبينما تنبأ سميث بفشل الثورة، فإن بيرك حث حكومته، التي واصلت حملتها العسكرية في أمريكا (وأوقفت، في الوقت نفسه، الحصانة الشخصية في الوطن) على احترام حرية كل من الأمريكيين والإنجليز. لقد استبقت حجته ما كان سيفعله بعد سنوات عند حدوث ثورة أخرى.

> إن الحرية المدنية، أيها السادة، ليست، كما يحاول كثيرون أن يقنعوكم، شيئا يختبئ في أعماق العلم العويص. إنها نعمة، وفائدة، وليست تأملا مجردا... وبدلا من أي تشبيه بتلك القضايا في الهندسة، والميتافيزيقا التي لا تعترف بالوسط، فإما أن تكون صادقة أو كاذبة في نطاقاتها، فإن الحرية الاجتماعية والمدنية، مثل كل الأشياء الأخرى في الحياة العامة، تختلط وتتعدّل بطرق مختلفة، وتتمتع بدرجات مختلفة تماما، وتتشكل في تنوع لا نهاية له من الصور، وفقا لطبيعة كل مجتمع وظروفه. إن أقصى درجة من الحرية (الذي هو كمالها المجرد، لكنه عيبها الحقيقي) لا يعم أي مكان، وينبغي ألا يعم أي مكان... لأن الحرية هي خير لا بد من تطويره وتحسينه، وهي ليست شرا يجب تقليله. إنها ليست نعمة خاصة من الدرجة الأولى فقط، بل هي الينبوع الحيوي وطاقة الدولة نفسها، التي تمتلك حياة، وقوة مادامت بها حرية (٣١).

لقد شجعت أمريكا بيرك على أن يعلّق على موضوع آخر كان يلوح كثيرا في كتابه «تأملات». ففي «خطاب عن المصالحة» جعل قدرا كبيرا من الدين مكونا من مكونات الحرية في أمريكا. لقد ذكّر أبناء وطنه بقوله «إن الناس بروتستانتيون»، «ومن ذلك النوع الذي هو أكثر عداء لكل خضوع ضمني للعقل والظن». إن كل مذهب بروتستانتي هو صورة من صورة الانشقاق، لكن النوع المهيمن في المقاطعات الشمالية هو «تحسين لمبدأ المقاومة، وأعني أنه انشقاق المنشق، وبروتستانتية الدين البروتستانتي» [٣٢]. وذلك يجاوز الحجة المألوفة على التسامح، التي لا تدافع إلا عن تسامح المنشقين المتدينين فقط. إن الدين نفسه، والانشقاق الديني بصفة خاصة كما يرى بيرك، هو الأساس المحض للحرية، لكل حرية، وليس للحرية الدينية فقط. وهذا المبدأ جدير بالملاحظة من باب أولى، لأنه جاء من أنجليكاني (من أصل إيرلندي) كان مدافعا قويا عن مبدأ المؤسسة الدينية، بالإضافة إلى التسامح الديني.

وقبل اندلاع الحرب مع أمريكا، عارض الميثوديون (الذين كانوا لايزالون حينئذ ضمن كنيسة إنجلترا) مشروعا لإعفاء المنشقين من الاشتراك الإجباري في معتقدات العقيدة الأنجليكانية التسعة والثلاثين. ودافع بيرك عن المشروع، وذكّر الميثوديين بأن المنشقين لم يعارضوا دينا معترفا به، ولكنهم عارضوا فقط الإلحاد. كما أنه انتهز الفرصة لأن يبرهن برضاء على التسامح مع الكاثوليك، وهو موقف عزاه بعض الناس وقتئذ (وبعض المؤرخين وكاتبي السير ذلك الحين) إلى «مذهبه الكاثوليكي» الخفي (*). فقد افترض أن بيرك كان مع التسامح مع المنشقين لا لسبب سوى أنه كان مع التسامح مع الكاثوليك. وفي واقع الأمر، لم يؤيد بيرك

(*) تحول والد بيرك، الذي ولد كاثوليكيا، إلى الإنجليكانية قبل مولد بيرك، وتربى أخوه إنجليكانيا وظل كذلك. أما أمه وزوجته، على الرغم من أنهما تحولتا إلى الإنجليكانية بعد زواجهما، فإنه كان يعتقد أنهما كانتا تمارسان الكاثوليكية بصفة خاصة. وثمة شك في أن بيرك نفسه كان كاثوليكيا، ويُصور أحيانا على أنه يسوعي [المؤلفة].

التسامح مع المنشقين والكاثوليك فقط بل مع غير المسيحيين أيضا. فقد أخبر مؤلف كتاب أهداه إليه، وقد أثنى عليه لدعمه كنيسة إنجلترا، أن دفاعه عن المؤسسة الحاكمة لم يمنعه من التسامح مع ديانات أخرى. وكان هذا الدفاع، على العكس، متسقا مع التسامح الأكثر اتساعا. «إنني سأقدم حماية مدنية كاملة، أدرج فيها حصانة ضد كل إزعاج لعبادتهم الدينية العامة، وسلطة للتعليم في المدارس، والمعابد أيضا، لليهود، والمسلمين (*)، وحتى للوثنيين، لاسيما إذا كانوا هم قد امتلكوا تلك المزايا بعرف مفروض ومديد، ومقدس في هذه الممارسة للحقوق، مثلما هو في أي عرف آخر». ومن باب أولى أن يمد هذا التسامح إلى كل الطوائف المسيحية، في الداخل والخارج، ولا يجد عيبا فيهم سوى كراهيتهم بعضهم لبعض» [٣٣].

لقد أثارت الثورة الفرنسية مرة أخرى شبح «اثنين بيرك»، بيرك المؤيد لأمريكا، وبيرك المعارض لفرنسا، يمثل الأول «الفضائل اللينة» «للخطاب عن المصالحة»، وأعني بها الحرية، والتفاهم، والتسامح الديني، أما الثاني فيمثل «الفضائل الصلبة» (إذا اعتبرناها فضائل) لكتابه «تأملات»، وأعني بها السلطة، والعرف، والمؤسسة الدينية. ولقد توقع، بصورة ضمنية، تهمة عدم الاتساق في الجملة الأخيرة من كتابه «تأملات». وعندما تأمل في نضاله المستمر مدى الحياة من أجل الحرية (ربما مع الهند، أو أمريكا بعين الاعتبار)، تحدث عن نفسه من حيث إنه واحد من الذين ثبتوا على مبادئهم «بتغيير وسيلته لكي يكفل وحدة غايته». وعندما عاد إلى التشبيه الذي استخدمه من قبل، التشبيه بالإناء الذي يتعرض توازن قواه للخطر بتحميله فوق طاقته على جانب واحد، وصف وظيفته الخاصة بأنها إعادة «الوزن الخفيف لأسبابه إلى ما قد يجعله يحافظ على توازنه» [٣٤]. وهذه الأسباب متسقة وثابتة في

(*) لا يقول «بيرك» المسلمين، بل يقول «المحمديين» Mohammedans، وهذه عادة كثير من الفلاسفة الغربيين [المترجم].

واقع الأمر. وفي خطبه عن أمريكا قال إن القضية يجب ألا تُحسم عن طريق «التأمل المجرد» و«الميتافيزيقا» بل عن طريق «ظروف» الناس، والأزمنة [٣٥]. وبعد خمس عشرة سنة، أعاد هذه الوصية، بصورة أكثر حماسة وانفعالا من ذي قبل، لأن التجريد الميتافيزيقي أصبح أكثر تجريدا، وأصبحت الظروف أكثر كآبة.

> لا يمكنني أن أظل مؤيدا وأمدح، أو ألوم شيئا يرتبط بالأفعال الإنسانية، والاهتمامات الإنسانية، بناء على وجهة نظر بسيطة عن الموضوع، كما لو كان مجردا من كل علاقة، بكل التجرد والعزلة للتجريد الميتافيزيقي. إن الظروف (التي يعتبرها بعض السادة لا شيء) تعطي في حقيقة الأمر لكل مبدأ سياسي صفته المميزة وأثره الفارق. إن الظروف هي التي تجعل كل خطة مدنية وسياسية مفيدة، أو ضارة للبشر [٣٦] (*).

ولم يقارن بيرك (بأسف عظيم للمؤرخين) بين الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية بصورة واضحة. غير أنه أصر بدرجة كبيرة على أن يبرز الفرق بين الثورة الفرنسية، و«الثورة المجيدة» الإنجليزية، منذ قرن مضى. لقد أوضح أن «إعلان الحقوق» الإنجليزي العام ١٦٨٨ تضمن، في العبارة نفسها، «حقوق وحريات الرعية»، و«خلافة الملك»، وجعل حقوق وحريات الرعية، وخلافة الملك «مرتبطة معا بصورة لا تنفصم عراها». إن هذا الإعلان لم يقر، خلافا لما رآه ريتشارد برايس وجماعة الثورة، أي حق دائم للمقاومة. وعلى العكس من ذلك، قصد للثورة الإنجليزية أن تكون «مصدرا للاستقرار، لا منبتا لثورات مستقبلية» [٣٨].

(*) اتهم كولريدج من قبل (مثل ووردزورث) بيرك بأنه خان مبادئه، ثم دافع عنه فيما بعد بكونه مخلصا لها. كتب كولريدج يقول إن قارئ كتابات بيرك عن الثورتين «سيجد أن المبادئ هي هي بالضبط والاستنباطات هي هي بالضبط، غير أن الاستدلالات العملية تعارض في الأغلب في حالة ما كانت تلك الاستدلالات المستنتجة في حالة أخرى، مع أن كلا من هذه الاستدلالات مشروعة على حد سواء، وتؤكدها النتائج على حد سواء [٣٧] [المؤلفة].

وفضلا على ذلك، فإن الاستقرار كان القصد منه الإبقاء على الحرية، والخلافة أيضا، فالملكية الوراثية ليست هي الضمان لحقوق الناس، ولكنها هي الضمان لحقوق الإنجليز الموروثة. فهذه الحقوق تخص الإنجليز من حيث إنها «إرث مستمد من أجدادهم»، «منحة موروثة»، «حق موروث»، «ميراث موروث». إنها، في واقع الأمر، صورة من الملكية تتمتع بكل ضمان للملكية، بالإضافة إلى إمكان اكتساب ملكية إضافية، أعني حريات إضافية. «إن شعب إنجلترا يعرف جيدا أن فكرة الميراث أو الإرث تقدم مبدأ مؤكدا للمحافظة، ومبدأ مؤكدا للتحول أو التطور، من دون استبعاد مبدأ التحسن مطلقا... إننا نستقبل، ونمنع، ونطوّر حكومتنا وامتيازاتنا، بالطريقة نفسها التي نستمتع بها بملكيتنا وحياتنا ونطورهما»[٣٩].

ولم يكن الفرنسيون محظوظين بذلك «النسب الأصيل من الحريات». ومع ذلك، كان لديهم (وبتشبيه آخر) جُدر وأسس متداعية لصرح قديم. وبدلا من أن يصلحوا هذه الجدر، ويشيدوا على هذه الأسس، اختار الثوريون أن يهدموها كلها، ليبنوا من جديد. وبدلا من أن يحافظوا على «تنوع أجزاء» ذلك التركيب القديم، أعني «المصالح المتضاربة والمتعارضة» التي هي الأساس «لحرية عقلية وخليقة بالرجال»، نظروا إلى هذا التنوع على أنه شائبة وعيب لا بد من إفنائه، لتحل محله التجريدات الميتافيزيقية للحق، و«مظاهر المعقولية الوهمية» «لسياسيين أخلاقيين»[٤٠].

وبينما تحدث الثوريون عن «الحقوق»، و«العقل» توسل بيرك إلى «الفضيلة» و«الحكمة». وما جعل كلماته أكثر استثارة واستفزازا هو التعديل الذي ألحقه بهما وهو: «هل هما فعليتان أم افتراضيتان؟»، ويحتج بيرك بقوله «إنك لا تستطيع أن تتخيل أنني أريد أن أحصر الحكم، والسلطة، والتمييز في الدم والأسماء، والألقاب. كلا، يا سيدي. فليس هناك تعديل للحكومة، بل التعديل للفضيلة والحكمة، هل هما فعليتان أم افتراضيتان». إن الفضيلة والحكمة «الفعليتين» هما «جواز سفر السماء إلى مقام وتشريف بشري»[٤١]. أما الفضيلة والحكمة «الافتراضيتان» فيتوسطهما،

حالما نخلصهما مما هو فعلي، الملكية، والمكانة، واللقب، أو ما يعتبره المجتمع فاضلا ونبيلا. إن ما هو فعلي، وما هو افتراضي ليسا، عند بيرك، على طرفي نقيض. فهما، على العكس، يوجدان في تجانس، فما هو افتراضي يكون معياره فيما هو فعلي، ويستمد هذا المعيار منه، وما هو افتراضي يتوق، في الوقت نفسه، إلى أن يصبح فعليا.

وما هو أكثر إثارة واستفزازا هو دفاع بيرك عن الحكم المبتسر. يقول «إنك ترى، يا سيدي، أنني في هذا العصر المستنير جريء، إلى حد أنني أزعم أننا بوجه عام أناس ذوو مشاعر فطرية، بمعنى أنه بدلا من أن ننبذ كل أحكامنا المبتسرة القديمة ونستبعدها، فإننا نعتز بها إلى درجة معقولة للغاية، وإذا أردنا أن نجلب لأنفسنا عارا وخزيا كبيرا، فإننا نستبعدها لأنها أحكام مبتسرة، وكلما بقيت واستمرت مدة طويلة، وكلما هيمنت بصورة كبيرة بوجه عام، فإننا نعتز بها كثيرا». وثمة سبب معقول للثناء على الحكم المبتسر، هذا السبب هو العقل نفسه، في حقيقة الأمر. وكما أن الفضيلة والحكمة الفعليتين توجدان، كما يرى بيرك، في انسجام مع الفضيلة والحكمة المفترضتين، فإن الحكم المبتسر يوجد كذلك في انسجام مع العقل. إن الحكم المبتسر نفسه يتضمن نوعا من العقل، «وحكمة كامنة»، ولكنه ليس نوع العقل الذي يرضي الراديكاليين في موطنهم أو الفلاسفة الفرنسيين في الخارج، بل هو نوع يسلّم به فيلسوف الأخلاق ويحترمه.

> إننا نخشى أن نفرض على الناس أن يعيشوا، ويعامل كل منهم الآخر بناء على مخزونه الخاص من العقل، لأننا نشك في أن هذا المخزون في كل إنسان ضئيل، وأن الأفراد يفعلون ما هو أفضل ليستفيدوا من البنك العام ورأس مال الأمم والعصور. وكثير من رجالنا الذين يمعنون النظر والتأمل، بدلا من أن يبطلوا الأحكام المبتسرة العامة، يستخدمون حصافتهم في اكتشاف الحكمة الكامنة التي تهيمن فيها. وإذا وجدوا ما يبحثون عنه، ونادرا ما يخفقون، فإنهم يعتقدون أنه من الحكمة أن يستمر الحكم المبتسر مع العقل، مما لو استبعدنا

> معطف الحكم المبتسر، فلا يتبقى شيء سوى العقل العاري، لأن الحكم المبتسر، مع عقله، لديه دافع إلى أن يعطي الفعل لذلك العقل، وشعور يعطيه البقاء والاستمرار. إن الحكم المبتسر متأهب للاستعمال في حال الضرورة القصوى، فهو يشرك العقل مقدما في مجرى منتظم للحكمة والفضيلة، ولا يترك الإنسان يتردد في لحظة اتخاذ القرار، وشاكا، وحائرا، ومترددا. إن الحكم المبتسر يجعل فضيلة الإنسان عادته، ولا يجعلها سلسلة من أفعال منفصلة ومفككة. وعن طريق الحكم المبتسر المنصف، يصبح واجبه جزءا من طبيعته [٤٢].

كما أن الخرافة توجد، أيضا، في انسجام مع الدين. وبصورة مفرطة، يسلّم بيرك بأن الخرافة شر عظيم. بيد أنها تكون، مثل كل الموضوعات الأخلاقية، بدرجة ما، وفي صور معتدلة فضيلة مثل الحكم المبتسر. «إن الخرافة هي دين العقول الواهنة، ويجب أن تسمح بمزج لها، وفي شكل تافه أو شكل متحمس، أو شكل آخر، وإلا فإنك ستحرم العقول الضعيفة من مصدر وُجد أنه ضروري للعقول القوية» [٤٣]. ولم يدافع بيرك، كما يعتقد البعض، عن الخرافة بالنسبة إلى الآخرين، أعني بالنسبة إلى الطبقات الدنيا، ومع ذلك، فإن الدين هو للآخرين. فهو يصرح بأن «الإنسان»، «حيوان متدين بتكوينه» [٤٤]. فكل الناس، الأقوياء كما الضعفاء يحتاجون إليه؛ لأنهم أكثر عرضة للإغواء، والخيلاء، والطموح، ولذلك فإنهم في حاجة أكثر إلى صنوف العزاء، وتعاليم الدين كذلك [٤٥]. والاعتراف بالكنيسة نفسها هو جزء من هذا الانسجام، وهو في واقع الأمر صورة من الحكم المبتسر، إنه «الحكم المبتسر الأول من أحكامنا المبتسرة، وهو ليس حكما مبتسرا مجردا من العقل، بل إنه ينطوي على عقل عميق، وواسع المدى» [٤٦].

إن دفاع بيرك عن الخرافة والحكم المبتسر، مثل ازدرائه للتجريدات الميتافيزيقية، عرّضه لتهمة هي أنه ليست لديه مبادئ مرشدة وموجهة، ولا فلسفة تجاوز الفطنة واللياقة [٤٧]. ومع ذلك، فهنا توجد فلسفة، فلسفة

جادة، وجديرة بالاحترام. فهو لم يستخدم تعبير «سلسلة الوجود العظيمة»، غير أن هذا التعبير هو الرؤية التي تجمع هذه العناصر المتباينة وتوفق بينها: العقل والحكم المبتسر، الدين والخرافة، آداب السلوك والأخلاق، السلطة والحرية، والدولة والفرد. لقد كان بيرك نصيرا للتسامح الديني حتى أنه دافع أيضا عن مبدأ الاعتراف بالكنيسة: «إن كل نوع مما هو أخلاقي، كل نوع مما هو مدني، كل نوع من مؤسسة سياسية، يساعد الروابط العقلية والطبيعية التي تربط الفهم البشري والعواطف البشرية بما هو إلهي، ليس ضروريا إلا لكي يشيد ذلك البناء المدهش، وأعني به الإنسان» (٤٨). وهذا هو تلميذ سميث الذي وضع أساسا منطقيا لا ينسى للدولة.

> ينبغي ألا ننظر إلى الدولة على أنها لا شيء أفضل من اتفاق مشاركة في تجارة الفلفل، والقهوة، والكاليكو أو التبغ، أو مشروع تجاري آخر ضئيل الأهمية، يبدأ من أجل مصلحة مؤقتة ضئيلة، وينحل عن طريق هوى الشركاء. إنه ينبغي أن ننظر إليها بتبجيل آخر، لأنها ليست مشاركة في أشياء لا تخضع إلا لوجود حيواني غير مهذب ذي طبيعة مؤقتة، وقابلة للفساد. إنها مشاركة في كل علم، في كل فن، مشاركة في كل فضيلة، وفي كل كمال. ولما كانت غايات هذه المشاركة لا يمكن أن تتحقق في أجيال كثيرة، فإنها تصبح مشاركة ليست بين هؤلاء الذين هم على قيد الحياة فقط، بل أيضا بين هؤلاء الذين هم على قيد الحياة، وهؤلاء الذين ماتوا وأولئك الذين سيولدون (٤٩).

ولقد سخر بيرك حينذاك (وقبل ذلك) من أنشودته التي مدح فيها ماري أنطوانيت (*) والتي قال فيها «تتلألأ مثل نجمة الصباح، مملوءة بالحياة، والبهاء، والمرح» (٥٠). لقد تجنب فكر الملكة، والذي كان مجردا في الأغلب، الدهماء الذين دخلوا حجرتها عنوة، يحثونها على التأمل في المغزى الاجتماعي والثقافي الكبير لذلك الحدث. وينوح بيرك قائلا «لقد

(*) ماري أنطوانيت (١٧٥٥ - ١٧٩٣)، أميرة نمساوية ابنة ماريا تيريزا والإمبراطور فرنسيس الأول. تزوجت من الدوق دي بيري ولي عهد فرنسا العام ١٧٧٠ حتى إذا ارتقى زوجها العرش العام ١٧٧٤، بوصفه الملك لويس السادس عشر، أصبحت ملكة فرنسا (١٧٧٤ - ١٧٩٢). أُعدمت بالمقصلة أثناء الثورة الفرنسية [المترجم].

ولى عهد الشهامة»، ومعه كل العواطف والمبادئ - مثل: الولاء، والشرف، والطاعة- التي جعلت «روح حرية رفيعة المقام حية وباقية حتى في العبودية نفسها» [٥١]. وليست فقط روح الحرية، بل روح المساواة أيضا.

إن هذا الرأي هو الذي أوجد، من دون الإطاحة بالمنازل والمقامات، مساواة نبيلة، وسلمها إلى أجيال الحياة الاجتماعية. لقد كان هذا الرأي هو الذي جعل الملوك رفقاء، وأثار أناسا منطوين لا يبوحون بأسرارهم ليكونوا زملاء للملوك. وقلل من شراسة الخيلاء والسلطة من دون قوة، أو معارضة، إذ إنه أجبر أصحاب السيادة على الخضوع لأسر التقدير الاجتماعي اللين، وأجبر السلطة الصارمة على الخضوع للأناقة، وأكد أن آداب السلوك تقمع هيمنة، أو غلبة القوانين [٥٢].

ولكن بيرك خشي أن كل ذلك، قد تغير الآن. فقد أفسح عصر البسالة المجال لعصر العقل، مع أكثر العواقب تعاسة.

فكان لابد أن تفتت إمبراطورية النور والعقل الجديدة والقاهرة كل الأوهام السارة والمرضية التي جعلت السلطة مهذبة، والطاعة ليبرالية، والتي جعلت ظلال الحياة المختلفة تنسجم. كان لابد أن يُخلع كل ملبس محتشم للحياة بأسلوب وقح ومزعج. وكان لابد أن تُفند كل الأفكار الزائدة، التي أتت من خزانة خيال أخلاقي، والتي يمتلكها القلب، ويقرها الفهم من حيث إنها ضرورية لإخفاء عيوب ونقائص طبيعتنا المرتجفة والعارية، ويرفعها إلى كرامة في تقديرنا الخاص، كان لا بد لها أن تُفند من حيث إنها غريبة، وموجبة للسخرية، ومن الطراز القديم الذي عفى عليه الزمن [٥٣] (*).

(*) لقد افترض بوجه عام أن تهمة «بين» الشهيرة هي أن بيرك «أشفق على ريش الطائر لكنه أغفل الطائر الذي مات» (٥٤)، إشارة إلى الفقراء، الذين أغفلهم بيرك في حرصه على الملكة. وكان بين يتحدث، في حقيقة الأمر، عن السجناء في الباستيل، الأرستقراطيين في أغلب الحالات، الذين سقطوا غير مرضي عنهم من الملك. لقد كان الطغيان السياسي، وليس البؤس الاقتصادي هو موضوع تشبيه «بين».

كما وُجه إلى بيرك نقد لتسميته العامة «الدهماء الخنازير». وأوضح كونور أوبراين أن بيرك تحدث عن «الدهماء الخنازير»، إشارة إلى رعاع معين في مناسبة معينة، وليس الناس كلهم (٥٥). واستشهد بيرك نفسه بريتشارد برايس «الذي أثارت موعظته للجمعية الثورية كتاب «تأملات»، الذي أشار إلى المقترعين الألف القلائل الذين دفعوا إلى التصويت بأنهم «حثالة الناس» (٥٦) [المؤلفة].

وكان هذا، في النهاية، في صميم اتهام بيرك للثورة الفرنسية. فقد أصر على أن الثورة الفرنسية، خلافا للثورة الأمريكية، لم تكن شيئا سوى ثورة أخلاقية، ثورة شاملة، ثورة عاطفة وحس رفيع يتغلغلان في كل جانب من جوانب الحياة. وغالبا ما يُتهم بيرك اليوم (كما اتهم في عصره) بأنه مبالغ إلى حد كبير، بل حتى هستيري، في وصفه لهذه الثورة إذ يقول: «خلاعة وحشية في العادات... فسوق وقح ومتعجرف في الآراء والممارسات.. قوانين انقلبت رأسا على عقب، محاكم هُدمت، صناعة من دون قوة، تجارة انقضت.. كنيسة نُهبت وسُلبت... فوضوية مدنية وعسكرية... إفلاس وطني...» (٥٧). وكُتب كل ذلك، ولابد أن نتذكر، العام ١٧٩٠، قبل أن توجد الجمهورية، ويعدم الملك والملكة، وتعلن الحرب، والإرهاب. ومع ذلك فإن كثيرا قد حدث العام ١٧٩٠ تقريبا لينذر بيرك مثل: الهجوم على الباستيل، المسيرة إلى «فرساي»، عزل الملك وإبعاده إلى باريس، وإلغاء النبالة والامتيازات الإقطاعية، ومصادرة ممتلكات الكنيسة، والدستور المدني للكهنوت، والفتن في الريف والمشاغبات في المدن، وإعتاق سراح المسجونين، والتهافت على البنوك، والآثار التخريبية على المدارس والمؤسسات الخيرية والمستشفيات، وكل الوظائف الأخرى التي كانت تؤديها الكنيسة وفق ما جرت عليه التقاليد (*). وما هو جدير بالملاحظة ليس استجابة بيرك لهذه الأحداث بقوة، وبصورة مناوئة، ولكن هو أن عقلاء كثيرين (وليس الشعراء الشباب فقط مثل شيلي أو وورد زورث) نظروا إلى هذه الأحداث بشفقة ورأفة.

وما هو جدير بالملاحظة بصورة أكبر هو استباق بيرك للأحداث البالغة الخطورة التي حدثت بالفعل. إذ إن اغتيال الملك، والحرب، والإرهاب هي أحداث قد أشار إليها قبل أن تحدث في كتابه «تأملات»

(*) لفت معاصرون قلائل (وليس مؤرخين كثيرين) الانتباه، كما فعل بيرك، إلى أحد الإجراءات اللاكهنوتية التي قبلتها الثورة، حيث جعل الزواج عقدا مدنيا، مع طلاق يُسمح به بإخطار مهلته شهر، و«برضا كل من الشريكين». وكانت النتيجة، كما يرى بيرك، هي الارتفاع شديد الانحدار في معدل الطلاق. فقد كانت هناك في الأشهر الثلاثة الأولى من العام ١٧٩٣ نحو ٥٦٢ حالة طلاق في باريس، مقارنة بـ ١٧٨٥ حالة زواج، وهو معدل، كما حسبه، يساوي واحدا إلى ثلاثة تقريبا، «وهو أمر لا مثيل له، كما اعتقد، بين البشر» (٥٨).

كما لو كانت قد حدثت من قبل. لقد وقف بيرك على حقيقة الثورة في البداية. فعلى الفور، عندما زحف الدهماء في باريس إلى فرساي، وقبضوا على الملك، «حدثت الثورة الأكثر أهمية من كل الثورات»، «ثورة في العواطف، وآداب السلوك، والآراء الأخلاقية». وأصبحت هذه الثورة الأخلاقية فيما بعد أساس الإرهاب وقوته المحركة، أصبحت حدثا تنبأ به بيرك بصورة مثيرة للعواطف. «بعد تبرير الغدر والقتل من أجل المنفعة العامة أصبحت المنفعة العامة هي الوسيلة في الحال، وأصبح الغدر والقتل هما الغاية، وحتى يشبع الجشع، والضغينة، والانتقام، والخوف الأكثر هولا من الانتقام شهواتهم التي لا تشبع» (٥٩) (*).

لقد كان هذا الخيال الخلاق القوي، وليس أي أيديولوجيا سياسية، هو مساهمة بيرك المميزة لا لتحليل الثورة الفرنسية فقط، بل للتنوير البريطاني نفسه أيضا. وهذا هو السبب في أن «الليبرالي» و«المحافظ» لم يصفا بصورة كافية استجابته لهذه الأحداث كما فعلت قضية ويلكس والمحاكمة البرلمانية لهيستينغز، والثورة الأمريكية، والثورة الفرنسية. لقد افترض الفلاسفة الأخلاقيون عاطفة أخلاقية عند الإنسان من حيث إنها الأساس للفضائل الاجتماعية. وخطا بيرك بهذه الفلسفة خطوة أبعد، بأن جعل «عواطف الناس وآداب سلوكهم، وآراءهم الأخلاقية» أساس المجتمع نفسه، وجعلها، في مآل الأمر، أساس نظام الحكم أيضا.



(*) ذهب بوكوك بعيدا ليقول إن بيرك لم يستبق الإرهاب فقط، بل استبق أيضا ألوان البشاعة في عصرنا مثل: النازية، والحراس الحمر Red Guards، والخمير الحمر Khmer Rouge. وكانت رسائل بيرك عن «السلام المغتال»، التي تصف «الطاقة الهائلة» للثورة التي حررت العقل البشري من كل القيود الاجتماعية (١٩٨٤ من جيلها(•)). في هذا العمل، كما يقول بوكوك، اكتشف بيرك «نظرية الشمولية وتوسع فيها في نبوءة» (٦٠) [المؤلفة].

(•) ١٩٨٤: من كلاسيكيات الأدب العالمي، كتبها الروائي الإنجليزي جورج أودويل وتنبأ فيها بمصير العالم تحت حكم شمولي، نشرت في العام ١٩٤٩ [المحررة].

رابعا

المنشقون الراديكاليون

بينما أُقر، في النادر، بدخول إدموند بيرك معبد التنوير البريطاني، فإن نقاده - وبوجه عام الراديكاليون المرموقون - كانوا قد ثبتوا أقدامهم هناك. ومع ذلك فإنهم تقاسموا الفراش بشكل غريب مع الفلاسفة الأخلاقيين الذين كانوا أعضاء مؤسسين، إذا جاز هذا التعبير، للتنوير. كتب ريتشارد برايس وجوزيف بريستلي كتبا وُجهت، بصورة واضحة وصريحة، ضد فرنسيس هاتشيسون، ومدرسة الفلسفة الاسكتلندية [1]. وجعل توماس بين، ووليم غودوين العقل متفوقا حتى أنهما أفسحا مجالا ضئيلا، أو لم يفسحا مجالا لأي شيء مثل الحاسة الخلقية. كما أنهما تخلصا إلى حد كبير، من الناحية الفلسفية، واللاهوتية، والسياسية، من تنوير شافتسبري وهاتشيسون، وسميث وهيوم (*).

(*) يُدرج جيرمي بنتام، عادة، بين هؤلاء الراديكاليين. بيد أنه في هذا الوقت لم يكن راديكاليا، ولا من رجالات القوم. فقد عارض الإصلاح البرلماني في بلده، ←

«لقد وصل التنوير الراديكالي في بريطانيا إلى ذروته مع غودوين، ومات معه أيضا. وما بقي هو التنوير الآخر، تنوير أقل تأثيرا وإثارة للعواطف، بيد أنه عملي، ودائم بصورة أكبر»

المؤلفة

بل وحتى يمكن أن يقال إن هؤلاء الراديكاليين ينتمون إلى تاريخ التنوير الفرنسي، والتنوير الأمريكي أكثر مما ينتمون إلى تاريخ التنوير البريطاني. فقد قضى «بين» كثيرا من حياته الناضجة في أمريكا، وفرنسا، وكان عضوا، ليس في البرلمان البريطاني، بل في المجلس الوطني الفرنسي. وحتى بعد سجنه إبان عهد الإرهاب، وسحب مواطنته الفرنسية، ظل في فرنسا، ولم يعد، في النهاية، إلى إنجلترا، بل عاد إلى أمريكا، حيث ظل هناك حتى لقي حتفه. وحاز بريستلي مقعدا جديرا بالاحترام في المجلس الوطني، غير أنه اختار أن يعيش في أمريكا بدلا من فرنسا، كما أنه توفي في أمريكا. وقضى برايس وغودوين حياتهما كلها في إنجلترا، بوصفهما متحمسين شغوفين بالثورة الفرنسية. وحمل عمل غودوين العظيم نقاط اتفاق مع كوندرسيه أكثر من أي واحد من مواطنيه.

لقد أشار أحد المؤرخين إلى برايس، وقرنائه على أنهم شخصيات لامعة متأخرة في التنوير، ربما ليميزهم عن شخصيات لامعة أخرى (٣). ومع ذلك، فإن هذا التمييز الزمني مضلل. ففي الأغلب، كان سميث وبرايس يعاصر كل منهما الآخر؛ فكلاهما ولد في العام ١٧٢٣، وتوفي برايس بعد سميث بعام، أعني في العام ١٧٩١. وكان بيرك أصغر منهما، وظل على قيد الحياة بعدهما، وكان أكبر سنا من بريستلي وبين بسنوات عدة فقط. وولد آدم فيرغسون في العام نفسه الذي ولد فيه

← ولم يقل شيئا عن النظام الجمهوري، وسخر من تلك الإجراءات الثورية الفرنسية مثل: مصادرة أملاك الكنيسة، وإعلان حقوق الإنسان، ولقد سخر، بالفعل، من الفكرة المحض عن «الحقوق». ولم تجد كتاباته سوى اهتمام ضئيل. وادعى فيما بعد أن كتابه «شذرة عن الحكومة»، الذي نُشر من دون اسم في العام ١٧٧٦، خلق «ضجة». وفي واقع الأمر، لم يُطبع منه سوى خمسمائة نسخة فقط، ووُجد عدد كبير منها فيما بعد في مخزن. ولم يفطن أحد إلى كتابه «مبادئ الأخلاق والتشريع» العام ١٧٨٩، كما لاحظ «إيلي هالفي» Elie Halvey. وأهمل كتابه عن «المشتمل» الذي نُشر بعد عامين، وطبع على نفقته الخاصة. ولم يأخذ مكانته إلا في العام ١٨٠٨، عندما قابل جيمس مل. وإسهام بنتام المميز هو عمله «المذهب الراديكالي الفلسفي»، لأوائل القرن الثامن عشر، وليس القرن التاسع عشر المتأخر (٢) [المؤلفة].

سميث وبرايس، وظل على قيد الحياة بعد هؤلاء جميعا. ولم يكن سوى غودوين من جيل متأخر بصورة مميزة. وما يميز المجموعتين ليس عمرهما، بل أفكارهما. لم يمثل الراديكاليون تنويرا متأخرا في بريطانيا من حيث إنه تنوير بديل إلى حد كبير - أعني تنويرا منشقا، بالمعنى السياسي لهذه الكلمة، واللاهوتي كذلك.

قدّم بيرك في افتتاحية عمله الأول إحدى ملاحظاته الثاقبة وهي: «إن الوسائل نفسها التي تُستخدم في هدم الدين قد تستخدم بنجاح في قلب نظام الحكم» [٤]. وبعد ثلاثين سنة ونيف، كان لديه الحق لأن يستدعي هذه الملاحظة، عندما مهّد التنوير الفرنسي الطريق للثورة الفرنسية - فقد بلغ تدمير الدين، كما رآه، ذروته في قلب نظام الحكم. وشرع الراديكاليون الإنجليز في اجتياز تلك الطريق. وخلافا لهيوم، الذي لم يترجم نزعته الشكية الدينية إلى مذهب راديكالي ديني على الإطلاق (وأعني عدم الاعتراف بالكنيسة)، ومع ذلك ترجمها إلى مذهب راديكالي سياسي (وأعني المذهب الجمهوري)، فإن هؤلاء الراديكاليين - المنشقين العقليين، كما كانوا يشتهرون - واصلوا انشقاقهم الديني بشدة مثل انشقاقهم السياسي. ولقد كان كلا الانشقاقين، في واقع الأمر، جزءا من أجندة واحدة [٥] فقد حاولا أن يجعلا النظام السياسي غير مشروع بالدرجة نفسها، وللأسباب نفسها، مثل المؤسسة الدينية.

لقد كان «بين» مؤلها طبيعيا من نوع مألوف، إن لم يكن متطرفا، فقد كان مذهب التأليه الطبيعي عنده قريبا جدا من مذهب عقلي تقبَّل مزاعم العقل واسعة النطاق في الشؤون الدينية، والشؤون السياسية كذلك. وكان لنفعية برايس أساس لاهوتي أكبر. فعندما تحول إلى الأرمينيوسية، ربطها بمذهب لوك الذي نظر إليه على أنه الشبيه السياسي للأرمينيوسية، إذ إن الحرية والعقل يرتبطان معا ليكفلا استقلال الفرد الديني، وحرية المواطن السياسية [٦]. أما بريستلي فأخذ اتجاها هرطقيا مختلفا،

اتخذ اتجاها نحو السوسينيانية بدلا من الأرمينيوسية، ونحو المذهب المادي بدلا من المذهب العقلي، وبذلك رفض كلا من إلوهية المسيح، والإرادة الحرة.

كما أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة اختلفوا في موقفهم من النظام الجمهوري. فقد اهتم بريستلي، الذي وثق، في الأغلب، بنشأة المبدأ النفعي والقائل بتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، بمشاركة الناس في الحكم («الحرية السياسية» على حد تعبيره) بصورة أقل من اهتمامه بحريتهم الشخصية، الحرية المدنية، إذ إن للحرية السياسية الدور الثانوي في حماية الحرية المدنية وضمانها. وبذلك، كان أقل اتساقا من بين، أو برايس فيما يخص صورة الحكم الجمهورية [٧]. بيد أن هؤلاء الثلاثة كانوا على وفاق، ونُظر إليهم بوجه عام على أنهم هكذا، في رفض النظام السياسي الموجود، والنظام الديني كذلك، وفي الترحيب بإصلاح راديكالي يدمر كليهما.

لقد خُلِّد النزاع بين بيرك وبرايس في كتاب «تأملات». غير أن أصول هذا النزاع ترجع إلى خمس عشرة سنة من قبل، في عهد الثورة الأمريكية، عندما نشر برايس كتابه «ملاحظات عن طبيعة الحرية المدنية»، ودافع عن الأمريكيين بناء على المبادئ نفسها التي توسل إليها فيما بعد في ثنائه على الفرنسيين – وفي استخفافه بالإنجليز. ولقد سُلِّم بوجه عام بأن بيرك انشغل بهذا الكتاب فيما بعد بعامين، على الرغم من أنه لم يذكر برايس بالاسم، عندما انتقد أولئك الذين تصوروا الحكومة الحرة عن طريق «الحرية الميتافيزيقية والضرورة الميتافيزيقية»، وليس عن طريق «الفطنة الأخلاقية والشعور الطبيعي». ولأنه أظهر اهتمامه بالقضية الأمريكية بقوة، فإنه شعر بأنه من الضروري أن ينفصل عن كُتاب مثل برايس، والذي سمى أي حكومة لا تكون بإرادة الشعب «طغيانا واغتصابا» [٨].

لقد كان هذا التبادل (إذا جاز هذا التعبير) بين برايس، وبيرك في قضية أمريكا نبوئيا، لأنه كان بالألفاظ نفسها في الأغلب وبدقة، حتى أنها أفضت إلى النقاش العظيم بشأن الثورة الفرنسية. وربما لم يفطن

أحد (بالتأكيد بالنسبة إلى الأجيال القادمة، إن لم يكن بالنسبة إلى المعاصرين) بصورة جيدة إلى موعظة برايس العام ١٧٨٩، وهي «حب بلدنا» التي أحيت ذكرى الثورة الإنجليزية فيما يبدو، قرنا من قبل، لكنها مدحت الثورة الفرنسية بالفعل، إن لم تكن قد حثت على كتاب بيرك «تأملات». انتقد برايس إنجلترا لأنها خالفت ما اعتبره الحقوق الأساسية التي أرستها ثورتها وهي: الحرية الدينية، مقاومة سوء استخدام السلطة، والحكم الذاتي. ويزعم أن الحق الأخير كذبه عدم المساواة في التمثيل، وهو عيب في الدستور، جسيم وملموس حتى أنه عطل الحكومة الشرعية وأفسدها، وجعل الحكومة الموجودة «لا شيء» سوى أنها «اغتصاب». ويعلن أنه قد حان الوقت للتعديل في قضايا بشرية مثل: «لا بد من أن تحل سيادة القانون محل سيادة الملوك، وتذعن سيادة الكهنة لسيادة العقل والعلم». ومما لا شك فيه أن خاتمة خطبته المنمقة كانت مرضية للمجلس الوطني الفرنسي بصفة خاصة، الذي أرسل إليه الموعظة مع رسالة تهنئة، حيث يقول: «ارجفوا يا كل طغاة العالم!»، احذروا يا كل مناصري الحكومات الخانعة، وحكومات الكهنوت بمراتبها!... لا تحاربوا النور وسعة الصدر والحلم بعد الآن. استعيدوا للبشر حقوقهم، واقتنعوا بإصلاح المفاسد، قبل أن يُدمروا هم وأنتم معا»[٩].

واعتبر برايس، المدافع عن التجارة الحرة، وحكومة الحد الأدنى، نفسه تلميذا لسميث . بيد أن سميث لم يعتبره هكذا. وبعد موعظة برايس بفترة وجيزة، أضاف سميث إلى الطبعة الجديدة لكتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» فصلين موجهين، بصورة ضمنية، إلى برايس، أولهما ينتقد مبدأ العقل من حيث إنه أساس الأخلاق، وثانيهما يدحض الفكرة التي تقول إن «حب بلدنا» مستمد من «حب البشرية»[١٠]. بصفة أكثر خصوصية، حط سميث من قدره بصورة كبيرة، فقد كتب إلى صديق اقتصادي يقول: «لقد اعتبرته باستمرار مواطنا متكلفا، وفيلسوفا أكثر سطحية، وليس حاسبا قادرا (اقتصاديا) على الإطلاق»[١١].

ويظل ادعاء برايس وبريستلي وبين أنهم تلاميذ سميث أمرا مربكا بالنسبة إلى الراديكاليين حديثي العهد. وفي واقع الأمر، كان بريستلي من أنصار «دعه يعمل، دعه يمر» بصورة أكثر من سميث نفسه. فعندما أخذ هذا المبدأ قاعدة أساسية للاقتصاد السياسي، وهو أنه يجب على الدولة ألا تتدخل في الاقتصاد، استنتج منه (ما لم يستنتجه سميث) أنه يجب إلغاء قانون الفقراء. فهو يرى أن إعانة الدولة للفقراء تجهد الجادين، وتكافئ العاطلين، وتشجع الفقراء على أن يصبحوا مسرفين، وينفقوا كل شيء بطريقة أكثر إسرافا وتبذيرا، لأنهم يعرفون أن الدولة ستعولهم. ولما كانت الفطنة تنقصهم، والبصيرة، فإنهم يرتدون إلى حالة البهائم. ويتوصل بريستلي إلى نتيجة مفادها أن الوضع سيكون أفضل، إذا لم تتدخل الحكومة في شؤون الفقراء على الإطلاق، وتركت العناية بهم لإحسان ذوي الميل إلى مساعدتهم [١٢]. ويجب على الحكومة ألا تتدخل (كما اقترح سميث) في تعليم الأطفال، فكل شخص حر في أن يعلّم أبناءه «بطريقته الخاصة» [١٣]. ومن هذا القبيل بعينه، يجب ألا يكون للحكومة دور في الدين. كما أصر بريستلي، خلافا لسميث، الذي تعني الحرية الدينية عنده التسامح الديني وتعدد الطوائف، على عدم الاعتراف بكنيسة إنجلترا.

وقد عارض «بين»، أيضا، قوانين الفقراء، وللأسباب نفسها، لأنها تعاقب الاجتهاد، وتسبب تدخلا غير مرغوب فيه من جانب الدولة في الاقتصاد. بيد أن «بين» لم يرد أن يحمي الاقتصاد فقط من الدولة، بل أراد أن يحمي المجتمع نفسه أيضا. ولقد كان كتاب «الحس المشترك» الذي نُشر في أمريكا قبل ثورتها بفترة وجيزة، وكتاب «حقوق الإنسان» الذي نُشر في إنجلترا بعد الثورة الفرنسية بفترة وجيزة (دحضا لكتاب بيرك «تأملات»)، نقول كان هذان الكتابان دفاعين مستميتين عن كلتا الثورتين باسم العقل والحقوق. كما أنهما احتويا على حجج ثاقبة على حكومة ذات حد أدنى تقوم على تمييز حاد بين المجتمع والدولة.

إن رغباتنا تخلق المجتمع، وشرنا يخلق الحكومة، فالمجتمع يحقق سعادتنا بصورة إيجابية عن طريق توحيد مشاعرنا، والحكومة تحقق سعادتنا بصورة سلبية عن طريق كبح رذائلنا (١٤).

إن المجتمع في كل حالة نعمة، لكن الحكومة، حتى في أحسن حالاتها، ليست سوى شر ضروري (١٥).

إن الحياة المتحضرة لا تحتاج إلا إلى قوانين عامة قليلة، وتلك القوانين التي تكون ذات منفعة عامة، وسواء أكانت تفرضها أشكال الحكومة أم لا، فإن النتيجة ستكون هي نفسها تقريبا (١٦).

إن المجتمع يؤدي، في الأغلب، لنفسه كل شيء يُنسب إلى الحكومة (١٧).

لقد تجاوزت هذه الفقرات سميث تماما في عدم ثقتها بالحكومة. فقد عامل كتابه «ثروة الأمم»، الذي لم يُنشر إلا بعد شهور من نشر كتاب «الحس المشترك»، الحكومة بإجلال واحترام، وعزا إليها وظائف «إيجابية» مهمة مثل: الحماية العسكرية للمجتمع، (فاختراع الأسلحة النارية التي قد يبدو أنها ضارة، مثلا، «محبذ لكل من بقاء الحضارة، واتساعها»)، وحكم العدالة الذي اعتمدت عليه الحرية، وأمن كل فرد أيضا، وتمويل الأشغال العامة والمؤسسات (مثل المدارس للفقراء)، التي لا تتحملها موارد الأفراد، أو الجماعات (١٨). وحتى في موضوع فرض الضرائب، كان سميث أكثر اعتدالا من «بين»، إذ إنه ميز بين الأنواع المختلفة من الضرائب عن طريق العدالة، والكفاءة.

ومن جهة أخرى نظر «بين» إلى الحكومة نفسها على أنها لا تعدو أكثر من وسيلة لزيادة الضرائب. إن الملكية ليست «سوى أداة البلاط البارعة لتدبير المال»، والدستور الإنجليزي هو «الآلة المنتجة، التي اخترعت على الدوام، لفرض الضرائب»، «ولا تُجمع الضرائب لمواصلة الحروب... ولكن الحروب تُشن لمواصلة الضرائب» (١٩). وخلافا لنظرية بيرك عن الدولة

من حيث إنها «مشاركة ليست فقط بين أولئك الذين هم على قيد الحياة، بل وبين أولئك الذين هم على قيد الحياة، وأولئك الذين ماتوا، وأولئك الذين سيولدون»، وضع «بين» فصلا راديكاليا بين الماضي، والحاضر، والمستقبل. فهو يصر على أن الأحياء لا يدينون بشيء للأموات. فكل «جيل» هو «جيل» جديد، لا يدين إلا لنفسه فقط [٢٠]. بل وحتى يتجاوز برايس، الذي يرى أن الدستور الإنجليزي ليس مشروعا، لأنه لم يف بوعد الثورة المجيدة. أما «بين» فقد رأى أنه ليس مشروعا منذ ولادته، إذا جاز هذا التعبير، من حيث إنه نتاج القهر، لا العقل. ولا يستطيع وليم الثالث أن يكفّر عن خطيئة وليم الفاتح الأصلية.

لقد كان الجزء الثاني من كتاب «حقوق الإنسان» الذي نشر في العام ١٧٩٢، هدّاما ومخربا أكثر من الجزء الأول، وكان أكثر نجاحا، من جهة، لأن سعره خُفِّض من ثلاثة «شلنات إلى نصف شلن»، ومن جهة ثانية بسبب الدعاية التي نتجت من هروب بينش إلى باريس، والتي أعقبت تهمته بأنه مسؤول عن التشهير المثير للفتنة. وعندما فضح «بين» المَلَكية - أي المَلَكية - بأنها غير مشروعة وطاغية، أقر، بالفعل، بالثورة، وتنازل عن الإساءة فيما بعد بشهور قلائل في كتيب يدعو إلى مشروع اتفاقية لدستور جمهوري - وحدث ذلك عندما كانت إنجلترا مشغولة بالحرب مع فرنسا. وإذا كانت رسالة كتاب «حقوق الإنسان» الثورية ستفزع سميث، فإن بعض تأملاتها في التجارة، والمصلحة الخاصة كانت لتروقه وتعجبه.

> إن كل قوانين المجتمع العظيمة هي قوانين الطبيعة. فقوانين التجارة، سواء فيما يخص تعامل الأفراد، أو الأمم، هي قوانين مصلحة متبادلة. إنها تُتبع، وتُطاع لأنه من مصلحة الأطراف أن تفعل ذلك، لا بسبب أي قوانين رسمية قد تفرضها حكوماتهم، أو تقحمها [٢١].
>
> إنني نصير للتجارة، لأنني صديق لنتائجها. فهي نظام سلمي، يوحِّد البشر بجعل الأمم، وكذلك الأفراد، يقدّمون خدمات بعضهم إلى بعض... والعملية التي تؤدي إلى أثر أكثر

> فعالية هي عملية تحسين حالة الإنسان عن طريق مصلحته الخاصة، وبناء على هذا السبب فإنني أدلي بشهادتي. وإذا سُمح للتجارة بأن تمارس المدى الكلي الذي في إمكانها أن تمارسه، فإنها تقتلع وتستأصل نظام الحرب، وتحدث ثورة في حالة الحكومة غير المتحضرة (٢٢).

ومع ذلك، فإن «بين» مختلف أتم الاختلاف، ويظهر ذلك في الصفحات الأخيرة من الجزء الثاني من كتاب «حقوق الإنسان». وتماما كما أن سميث الذي يبدو أنه عكس، في نهاية كتابه، «ثروة الأمم»، الاتجاه بتقديم مفاجئ لصورة العمال التي أضعفها تقسيم العمل، حتى أنها اقتضت نظاما تعليميا تدعمه الدولة، فإن «بين» أيضا، قبيل نهاية كتابه، أخذ منحى يبدو أنه يخالف المبادئ التي عرضها من قبل. فبعد أن قدم حججا، فيما يقرب من مائتي صفحة ونيف، لمصلحة مجتمع يحرره من الحكومة، اقتصاد حر، وتجارة مزدهرة، وعدم وجود ضرائب، نجده يقدم برنامجا محكما لإصلاح اجتماعي يتطلب التدخل النشط والفعال من جانب الحكومة، وفرض ضرائب جديدة. واقترح، بدلا من قانون الفقراء، نظام رعاية اجتماعية شاملة تدعمه الحكومة ماليا، بما في ذلك ميزانية تضع بتفصيل دقيق مسك الدفاتر. لقد كانت الخطة مصممة «لتلك الطبقة من الفقراء التي كانت تحتاج إلى إعالة ودعم». ويقدرها «بين» بأنها تبلغ خمس عدد السكان (وهي أكبر من طبقة الفقراء المعدمين الحالية). فهي تقدم إعانة للأطفال الفقراء، وكبار السن، مع مبالغ مختلفة لهؤلاء من أعمار مختلفة، وتقدم منحا تعليمية للأطفال الذين لا يوصفون بأنهم فقراء، بل إلى العاجزين ماليا عن أن يتعلموا، وتقدم مرتبات للولادة والزواج إلى أولئك الذين ينطبق عليهم ذلك، وتقدم نفقات الجنازة للأشخاص الذين يموتون خارج الوطن، ودارا لتشغيل الفقراء، وإيواء وإطعام «الفقراء المؤقتين»، إذا كان ذلك ضروريا. ويجب أن يمول كل ذلك إلى حد ما عن طريق رسم الضرائب (الذي يُنفذ على مراحل في مآل الأمر)، ولكن يجب أن يمول إلى حد كبير عن طريق نظام فرض ضرائب

تدريجي على التركات، تتراوح بين ثلاثة بنسات لكل جنيه على الخمسمائة دولار الأولى، إلى مصادرة عشرين شلنا لكل جنيه على المستوى الأعلى. وبذلك يحل محل قوانين الفقراء «تلك الأدوات لتعذيب مدني» نظام يقدم إعانة لا بوصفها إحسانا وصدقة، بل بوصفها «حقا» [٢٣].

ومما لا ريب فيه أن «بين» كان يعي الاختلاف بين مقترحاته ومقترحات سميث. لقد فضّل سميث، أيضا، نظاما من فرض ضرائب تدريجي (على الرغم من أنه ليس نظام مصادرة)، يفيد الفقراء، مع ضرائب على الكماليات وليس على الأشياء الضرورية، فتكون هناك ضريبة على الأرض، ولكن لا ضريبة على واجهة العرض بالمتجر، وضرائب على مرتبات الموظفين المهمين، ولكن لا ضريبة على أجور العمال. ولم يكن القصد من قوانين الفقراء التي استحسنها سوى الفقراء المعدمين، ولم يكن القصد منها، مثل خطة «بين»، طبقة الفقراء العريضة. لقد كان اقتراح سميث هو الاقتراح الأكثر جرأة! إذ إن خطته التربوية طالبت الحكومة بدعم مالي وإشراف، في حين أن خطة «بين» نصت على إعانة تعليم للآباء الذين سيكونون مسؤولين عن إيجاد معلمين لأبنائهم. وهو يرى أن «أرامل القساوسة الذين هم في شدة وكربة» سوف يناسبهم هذا الغرض [٢٤].

ويرى بعض المؤرخين أن برنامج «بين» كان مبشرا «بدولة الرعاية الاجتماعية»، أو كان مبشرا «بنظام دولة الأمن الاجتماعي»، بل وحتى «بالديموقراطية الاجتماعية» [٢٥]. ومع ذلك فإنه يختلف عنها في خاصية مهمة، وهي أنه بينما تكون دولة الرعاية الاجتماعية والأمن الاجتماعي، فضلا عن الديموقراطية الاجتماعية، برامج «للجميع على السواء» مصممة من أجل السكان بأسرهم، فإن هدف برنامج «بين» هو «طبقة الفقراء» بصفة خاصة. ولم يؤد كتيب «بين» المتأخر، وهو «العدالة الزراعية»، به إلى «عتبة الاشتراكية»، كما يزعم أحد المؤرخين [٢٦]. وبدلا من أن يحاول «بين» إلغاء الملكية الخاصة، فإنه كتب يدحض: غراكوس بابوف Gracchus Babeuf (*) الذي فضل

(*) غراكوس بابوف (١٧٦٠ – ١٧٩٧) صحافي فرنسي أثار الجماهير في أثناء الثورة الفرنسية. دافع عن النظريات الشيوعية، وأعاد تأسيس دستور العام ١٧٩٣ [المترجم].

«قانونا زراعيا» يقوم بذلك بالضبط. وبعد أن دافع «بين» عن مبدأ الملكية الخاصة للأرض، لم يقترح سوى إجراء ما لإعادة التوزيع عن طريق فرض الضرائب والإعانات.

وإذا لم تكن آراء الراديكاليين الاقتصادية تطابق أفكار المذهب الراديكالي حديث العهد، فإن بعض آرائهم الدينية قد لاتزال أكثر حيرة وارتباكا - أو أنها تكون - إذا كانت معروفة على نطاق واسع، بالنسبة إلى أولئك الذين يمجدونها مبشرات بالعقل. و«بين» هو النمط الأكثر ألفة للمنشق العقلي. فهو يعلق في الصفحات الافتتاحية لكتابه «عصر العقل» بقوله: إنه «يؤمن بإله واحد، لا أكثر»، وإنه «لا يؤمن بالعقيدة التي تعتنقها الكنيسة اليهودية، ولا العقيدة التي تعتنقها الكنيسة الرومانية، ولا العقيدة التي تعتنقها الكنيسة التركية، ولا العقيدة التي تعتنقها الكنيسة البروتستانتية، ولا أي كنيسة يعرفها. إن عقلي الخاص هو كنيستي»[٢٧]. إن عقله يكفي، حتى أنه يتباهى بأنه لم تكن لديه نسخة من الكتاب المقدس. ومع ذلك، حصل، على ما يبدو، على نسخة منه قبل أن يكتب الجزء الثاني من كتابه «عصر العقل»، لأنه عكف في هذا الكتاب على دحض الأناجيل، بما في ذلك إنكار معجزات الكتاب المقدس، معجزات الوحي، وأخيرا معجزات المسيحية نفسها (لكنه يضيف أنه لم ينكر فكرة الله).

هذا انشقاق عقلي في صورته الكلاسيكية. غير أن برايس وبريستلي لم يكونا، بلا جدال، بهذه الصورة، على الرغم من أن المصطلح ينطبق عليهما في الأغلب، بل وحتى قد يكون نشأ معهما. ولا يمكن أن تكون معتقداتهما الدينية قد نُبذت ورُفضت من حيث إنها معتقدات غريبة، وغير منطقية لأناس عقليين مختلفين. ولقد كانت هذه المعتقدات، في واقع الأمر، في صميم مذهبهم الراديكالي - أعني مذهبهم الراديكالي السياسي، والديني أيضا[٢٨]. فقد كتب بريستلي نفسه نقدا لكتاب «عصر العقل»، متفقا مع «بين» في رفض التثليث، وألوهية المسيح، لكنه جزم بحقيقة الكتاب المقدس، بحماسة شديدة،

من حيث إنه نتاج الوحي الإلهي. لقد استحوذ الدين على كل من برايس وبريستلي في واقع الأمر، ليس بالمعنى الذي يستحوذ به الدين على مفكر غير متدين بأسلوب تهجمي، جاعلا دينا للادين، بل بالمعنى الديني الحقيقي. لقد كانا متحمسين في السعي وراء دليل من الكتاب المقدس على حقبة الألف عام - وهي حقبة روحية، وزمنية معا - مثلما كانا في معارضتهما لأي كنيسة رسمية. ووصف وليم هازلت W. Hazlitt بريستلي بأنه «فولتير الطائفة البروتستانتية الموحدة بالله» [٢٩]. لكن فولتير كان سيفزعه المذهب الذي يؤمن بالعصر الألفي السعيد [*] الخاص بكشف الغيب عند بريستلي، والذي يقوم على قراءة حرفية لنبوءات خاصة بالكتاب المقدس من حيث إنها حقيقة موحى بها.

لقد قام التمرد على مؤسسة دينية، كما يرى برايس وبريستلي أيضا، على الدين نفسه مثلما قام على العقل. فعدم الاعتراف بالكنيسة كان لا بد من أن تلازمه الإطاحة بالملكية، وانحلال كل السلطات المدنية والكنسية، وبذلك يعد الطريق لحقبة الألف عام، مع قيامة المسيح، وقيامة كل البشر. وبدا تفسير برايس للثورة الأمريكية بأنها كانت إنذارا بمرحلة التاريخ النهائية، عندما «تحققت النبوءات القديمة» وأُقيمت الإمبراطورية «الكلية الأخيرة» للعقل، والفضيلة، والسلام [٣٠]، أشبه بأنشودة الإنجيليين الأمريكيين «مدينة على تل». غير أنها تجاوزت ذلك في أنها أكدت، ليس بصورة رمزية أو مجازية، بل بصورة حرفية، مجيء حقبة الألف عام، ليس في المستقبل البعيد، بل في الحاضر، وليس في عالم آخر، بل على هذه الأرض. وعندما نقب برايس بمثابرة في الأناجيل عن النبوءات، والكوارث ربطها بأحداث راهنة، وظهور للمسيح الوشيك، الذي سيأتي «في سعادة سماوية ليبطل الموت، ويحاكم البشر، ويجري العدالة على الأشرار، ويؤسس مملكة دائمة أبدية، يتقابل فيها كل الفضلاء والنبلاء، ويكونون سعداء تماما وبصورة لا تقبل التغيير» [٣١].

(*) millenarianism: مذهب يؤمن بالعصر الألفي السعيد، وهو مذهب مسيحي يؤمن بمجيء عهد ألفي السنين قبل مجيء المسيح مرة ثانية، ويكون في ذلك العهد عدل يُنشر في الأرض [المترجم].

ولقد لفت المذهب الذي يؤمن بالعصر الألفي السعيد عند بريستلي الأنظار بصورة أكبر من هذا المذهب عند برايس، لا لأنه هو نفسه كان عالما مبجلا (فقد كان كيميائيا) فقط، بل لأنه ربط هذا المذهب بالفلسفة المادية، والحتمية الصارمة لمعلمه ديفيد هارتلي. وكان «هارتلي» الذي يُذكر الآن بأنه أبو علم نفس التداعي، مؤمنا متأججا بالحقيقة التجريبية الواقعية للنبوءة الخاصة بالكتاب المقدس أيضا (وهذا أمر ليس شهيرا بدرجة كبيرة). ورفض بريستلي مثل هارتلي (ولكن خلافا لبرايس) ثنائية العقل والمادة، ورفض معها فكرة الإرادة الحرة. بيد أنه آمن من باب أولى بقيامة المسيح وتناقش في تفصيلاتها مع برايس بإسهاب. فالنفس، كما يرى برايس «لا تموت بموت الجسم ولكنها تنام فقط، منتظرة القيامة (البعث)، أما بريستلي فيرى أن القيامة هي من باب أولى شيء معجز لأن النفس، التي لا يمكن أن تنفصل عن الجسم، تموت مع الجسم.

ومن عجائب القدر أن فكرة الدين التقليدية والمتسامحة عند بيرك قد حرمته (كما يرى مؤرخون كثيرون) من العضوية في التنوير، في حين أن المذهب الذي يؤمن بالعصر الألفي السعيد عند بريستلي وبرايس لم يحرمهما من العضوية في التنوير. وفضلا عن ذلك، لم يكن هذا المذهب عندهما هو النزعة اليوتوبية الدمثة التي أثرت في راديكاليين كثيرين للغاية. ولم تحث عليه تجربتا الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية المتهورتان، لأنه سبق هذين الحدثين بفترة طويلة. فقد تنبأ بريستلي في العام ١٧٦٨ بأنه «أيا كانت بداية هذا العالم»، «فإن النهاية ستكون مجيدة وفردوسية، فوق ما يمكن أن تتصوره خيالاتنا». وقد تنبأ فيما بعد بسنوات قليلة بسقوط الكنيسة والدولة ما سيؤدي إلى « أحداث فاجعة للغاية، ولكن تليها أحداث مجيدة» [٣٢]. وفي أوج عصر الإرهاب في فرنسا، ومن محل إقامته الآمن في أمريكا، كتب بريستلي عن نفسه، بضمير الغائب يقول: «إعلان حقوق الإنسان

(*) المقصود بيهودا Judea هنا القسم الجنوبي من فلسطين قديما تحت حكم الرومان [المترجم].

بيد، وكتاب سفر الرؤيا باليد الأخرى، توقع بريستلي السقوط الوشيك للبابوية، والإمبراطورية العثمانية، وعودة اليهود إلى يهودا» (٣٣) (*). كما أيده الكتاب المقدس في التأكيد أن كل الملكيات في أوروبا ستنهار: فالقرون العشرة للدابة العظيمة في الوحي يناظرها الرؤساء العشرة المتوجون في أوروبا، ويسقط القرن الأول من هذه القرون مع إعدام ملك فرنسا. وحتى هذا التكهن بمجرى الأحداث - انهيار البابوية، والملكية، وترحيل اليهود - كان مقيدا إذا ما قارناه بتنبوئه بعودة المسيح إلى الأرض، في خلال عشرين سنة (٣٤). لقد كان يشعر بندم أنه هو نفسه قد لا يعيش ليرى هذا الحدث السعيد، غير أنه واسى «بنيامين رش» Benjamin Rush (*) (الطبيب الأمريكي الشهير، والموقع على إعلان الاستقلال) باعتقاده هو أن رش ربما كان صغيرا بدرجة تمكنه من أن يشهده (٣٥).

وليم غودوين W. Godwin (**) أيضا، تطلّع إلى حقبة الألف عام - على أن تكون علمانية تماما. لقد كان منشقا عقليا حقيقيا بصورة أكثر من الآخرين، لأن رؤيته للمستقبل قامت على فكرة عقل لا يفسح مجالا لأي دين، حتى الدين الطبيعي، فضلا عن سفر الرؤيا في العهد الجديد من الكتاب المقدس. كما أنه كان أكثر راديكالية من الآخرين، إذ إن تقيده بالحرية كان مطلقا مثل تقيده بالعقل. وادعى عمله الرئيسي، الذي نُشر في العام ١٧٩٣ - «بحث في العدالة الاجتماعية، وأثرها على الفضيلة العامة والسعادة» - أنه يقوم على علم السياسة والأخلاق الكلي، وأنه برهان على «أفضل طريقة للوجود الاجتماعي» لكل البشر، حيث يكون كل الأفراد أحرارا تماما، وعقليين تماما (٣٦).

وخلافا للراديكاليين الآخرين، الذين أيدوا تأويلا ما أو آخر

(*) رش، بنيامين (١٧٤٥ - ١٨١٣)، طبيب ومصلح أمريكي. دعا إلى إلغاء الرق، وعقوبة الإعدام، وإلى رفع مستوى تعليم المرأة. وكان رائدا في معالجة المصابين بالأمراض العقلية والعناية بهم [المترجم].

(**) وليم غودوين (١٧٥٦ - ١٨٣٦) فيلسوف بريطاني. عُرف بكتاباته الداعية إلى الإلحاد والفوضى، والحرية الشخصية. أهم أعماله «بحث في العدالة السياسية وأثرها في الفضيلة العامة والسعادة» [المترجم].

لمذهب التأليه الطبيعي، كان «غودوين» ملحدا مجاهرا. وبينما وصفوا أنفسهم بأنهم تلاميذ سميث، مقت غودوين بشدة فكرة الاقتصاد السياسي المحض، واستبعد المصالح التي تحث على أي اقتصاد سياسي من حيث إنها لا أخلاقية، ولا عقلية [٣٧]. وبينما أوصوا، في الأغلب، بإعادة توزيع جزئي للملكية، فإنه اقترح الإلغاء التام للملكية الخاصة. وبينما حاولوا أن يحلوا الحكومة الجمهورية محل الحكومة الملكية، فإنه أراد أن يلغي الحكومة نفسها. ولم يرد أن يلغي الحكومة فقط، بل أيضا كل المؤسسات التي توجدها الحكومة مثل: الدساتير، القوانين، المحلفين، المحاكم، العقود، السجون، العقوبات، والمدارس. ولم يرد أن يلغي مؤسسات الحكومة فقط، بل مؤسسات المجتمع أيضا مثل: الدين، والزواج، والأسرة. ولم يرد أن يلغي المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية فقط، بل أيضا كل المشروعات الجماعية والتعاونية، سواء أكانت طوعية أو إلزامية، أو كانت ذات علاقة بالعمل أو بوقت الفراغ. فالحفلات الموسيقية والمسرحيات، مثلا، خانقة لأن الناس العقلاء ليست لديهم رغبة في أن «يعيدوا كلمات وأفكارا ليست كلماتهم وأفكارهم الخاصة»، وليست لديهم الرغبة في أن «ينفذوا القطع الموسيقية التي تخص الآخرين»، أو ليست لديهم الرغبة في أن يشغلوا أنفسهم بأنشطة تتطلب «تعاونا تافها ورديئا» [٣٨].

والمبدأ الذي يكمن وراء كل هذه الإيعازات وألوان الإلغاء هذه هو سيادة العقل. ففي غياب كل المؤسسات الظالمة والمستبدة (وكل المؤسسات، بطبيعتها ظالمة ومستبدة) يمكن أن يكون البشر عقلاء تماما - وعندما يكونون عقلاء سيكونون فضلاء أيضا، وأحرارا ومتساوين. لن تكون هناك عاطفة، أو حكم مبتسر يكبح العقل ويثبطه، ولن يكون هناك خطأ، أو مصلحة ذاتية تتعارض مع الأريحية، ولا طمع، أو منافسة لتقويض العدالة، ولا قسر أو تعاون لتقييد الفردية. ومن دون أسر تشغلهم عن التزاماتهم الأسمى، سيتمكن الأفراد من تكريس

أنفسهم للبشرية بأسرها. ومن دون الزواج (المؤسسة «الأكثر بغضا»)، أو عقود أخرى تربط الأفراد بمسلك مستقبلي، سيكونون عقلاء وأحرارا في كل لحظة من حياتهم [٣٩].

ويوضح غودوين في فقرة كثر اقتباسها ونقدها، «علم الأخلاق» الخاص به بافتراض موقف يحاصَر فيه الفيلسوف فينلون fenelon ووصيفته في حريق ولا يمكن إلا إنقاذ أحدهما فقط. ولم يكن لدى غودوين شك في أن فينلون هو من يستحق النجدة، لأنه كان أكثر نبلا وأهمية من الوصيفة، مثلما أن الإنسان أكثر نبلا وأهمية من الحيوان. وسيكون الاختيار نفسه لو أن الوصيفة كانت زوجة، أو والدة المنقذ. ما السحر الموجود في «ياء» المتكلم ليقلب قرارات الحقيقة الأبدية رأسا على عقب؟ إن زوجتي، أو والدتي قد تكون حمقاء، أو عاهرة، أو خبيثة، كذابة أو غير أمينة. وإذا كانتا كذلك، فما أهمية كونهما ملكي؟ [٤٠]. وفي الطبعة الثانية من كتاب «العدالة السياسية» استبدل غودوين خادمة خاصة بالوصيفة، واستبدل أخا أو والدا قد يكون سفيها بالزوجة أو الأم التي قد تكون عاهرة، آملا أن يهدئ نقاده.

وقبيل نهاية الكتاب، حيث يمعن غودوين النظر في الاختراعات التي تُمكِّن شخصا واحدا من أن يقوم بما يحتاج الآن إلى مجهود تعاوني من جانب كثيرين (فقد تنبأ بأن نصف ساعة يوميا تكفي لأن تسد كل احتياجات الشخص)، يقتبس «افتراض» بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin، وهو أن «العقل سيصبح يوما ما ذا سلطة مطلقة على المادة». ويواصل غودوين هذه الفكرة (إلى نقطة بصعوبة قصدها فرانكلين)، ليفترض أنه كما أن الأمور السياسية والاجتماعية يمكن أن تُدار بطريقة إرادية خالصة، فكذلك يمكن أن تُدار كل الوظائف الجسمية بطريقة إرادية خالصة. «فإذا كانت الإرادة (المشيئة) تستطيع أن تفعل شيئا الآن، فلماذا لا تستمر في أن تفعل ما هو أكثر وأكثر؟». وإذا كانت تستطيع أن تشفي كل أمراضنا الاجتماعية، فإنها تستطيع، بالتأكيد، أن تشفي أمراضنا الجسمية

والعقلية أيضا. وستكون النتيجة هي إطالة لا متناهية للحياة، و«الاجتثات الكلي لعاهات طبيعتنا» وأعني بذلك المرض، والنوم، والوهن، والألم المبرح، والاكتئاب، والضغينة [٤١].

ومع اجتثاث كل تلك العاهات، سيتحقق، في النهاية، اجتثاث الآفة الأخرى: الجنس. لقد افتتح غودوين كتابه بالمبدأ الواضح بذاته وهو «إن سعادة الجنس البشري هي الهدف الأكثر رغبة لأن يحققه العلم الإنساني، ولا بد من أن تُفضَّل السعادة العقلية والأخلاقية، إلى أبعد حد، على صنوف السعادة غير المستقرة والزائلة» [٤٢]. وفي نهاية الكتاب تبين أن الجنس هو أكثر صنوف السعادة «زعزعة وزوالا». «إن ميل العقل المهذب والفاضل هو أن يجعلنا لا نبالي بإشباع الحس»، وبصفة خاصة إشباع «الوظيفة الحيوانية المحض». وبذلك، فإن البشر المستنيرين يستطيعون أن يتطلعوا إلى التناقص، والاستبعاد النهائي للجنس. ولما كان غودوين يتوقع الاعتراض الواضح، وهو أن ذلك سيؤدي في الحال إلى استئصال البشرية نفسها، فإنه أدخل قضية أكثر جرأة وهي أن: الناس قد يصبحون خالدين. ولم يأخذ على عاتقه ذلك من حيث إنه يقين، بل من حيث إنه احتمال فعلي في حياة «الجنس البشري الراهن».

> ومن ثم فإن الرجال الذين يوجدون عندما ترفض الأرض توسعا سكانيا أكبر سيتوقفون عن التكاثر، فلن يكون لديهم أي دافع، لا من خطأ ولا من واجب، يحثهم على ذلك. يضاف إلى ذلك أنهم ربما يكونون خالدين. وسيصبح الكل من الرجال، لا من الأطفال. ولن يعقب جيل جيلا، ولن يتعين على الحقيقة أن تستأنف سيرها في نهاية كل ثلاثين عاما... لن تكون هناك حرب، ولا جرائم، ولا إجراء للعدالة، كما تسمى، ولا حكومة. وفضلا عن ذلك، لن يكون هناك مرض، ولا ألم مبرح، ولا اكتئاب ولا ضغينة. وسيبحث كل إنسان عن خير الكل، بشغف لا يوصف [٤٣].

وبعد هذه الرؤية المندفعة والمتهورة لقابلية بلوغ الكمال، من الإسفاف أن يقال إن هذه مسألة «افتراض محتمل» لا تؤثر في «الحجة الرائعة» لبقية الكتاب [٤٤]. إن تلك العبارة، التي وردت في الجملة

الأخيرة من الفصل، جاءت مترددة ومتأخرة كثيرا حتى أنها لم تنتقص من الصورة بالغة التأثير للبشر في حالة تامة ودائمة من حالات العقل، والفضيلة، والحرية. وفضلا عن ذلك، فإن هذا الوعد بقابلية بلوغ الكمال قد تخلل الكتاب بأسره. فقد أكد غودوين منذ البداية أن خاصية الإنسان المميزة هي «قابليته لبلوغ الكمال» [٤٥].

وفي طبعات متأخرة، خفف غودوين من هذه التصريحات. ففي العام ١٧٩٦، أكد من جديد مبدأ قابلية بلوغ الكمال، وتوقف فجأة، مع ذلك، عن التنبؤ بالاستبعاد الكلي للنوم، والمرض، والموت. وبعد عامين، خفف بصورة ضئيلة إدانة المشاعر، والوجدانات، بل وحتى اللذات الحسية والجنسية. فالزواج، مثلا، نزل، إلى حد ما، من كونه الاحتكار «الأكثر بغضا» من كل الاحتكارات إلى كونه «أسوأ» احتكار. بل إنه سلّم بأن الزواج يمكن أن يصبح «مؤسسة مفيدة وجديرة بأن تُحترم»، إذا أقر بالحرية، و«الندم» (الطلاق، على الأرجح) [٤٦].

ما تخلل أو توسط بين الطبعة الأولى والثالثة هو مقابلة غودوين الكاتبة ماري ولستونكرافت Mary Wollstonecraft وعلاقته الغرامية بها. لقد حققت شهرة ما في العام ١٧٩٠ بكتابها «دفاع عن حقوق الرجال»، الأول من سلسلة ردود على «تأملات» بيرك، واستبقت كتاب «بين» «حقوق الإنسان»، فوطّدت أوراق اعتمادها كمفكرة وراديكالية. ولم يكن كتابها الذي كتبته بسرعة كبيرة (فقد ظهر في غضون أسابيع من ظهور كتاب «تأملات») تحليلا لحقوق الرجال - «الرجال» بصيغة الجمع - بقدر ما كان هجوما انفعاليا، مكررا، وغير متماسك على بيرك (*). ولم يكن كتابها «دفاع عن حقوق المرأة» الذي ظهر بعد عامين («المرأة» بصيغة المفرد، وربما حذا هذا الكتاب حذو كتاب «بين» «حقوق

(*) ومع ذلك فإنها حاكت، بعد أربع سنوات، في تأريخها للثورة الفرنسية، بيرك في نقده «الغوغاء» الذين انهمكوا في سلوك «الهجمية». ولقد كانت قاسية بصفة خاصة على النساء اللاتي سرن إلى فرساي. تقول: «إن النساء اللاتي تخلصن من فضائل جنس ما من دون أن تكون لديهن القدرة إلا على اتخاذ مزيد من رذائل الجنس الآخر هن حثالة الشارع الخسيسة». وفي الأغلب ربما يكون بيرك هو الذي كتب وصفها العاطفي للملكة، التي اعتدى عليها الدهماء في «معبد المرأة العفيف» [٤٧] [المؤلفة].

الإنسان») أكثر تماسكا، أو نسقية. وروسو هنا هو الشرير، وفكرته عن التربية مستنكرة وموضع اعتراض لأنها أدت إلى الحط من شأن دور النساء، فقد جعلته دورا منزليا – وهو دور، كما تذكر ولستونكرافت بمرارة، قبلته معظم النساء عن طيب خاطر. ويلاحظ محرر حديث لهذا العمل أن كُتابا قلائل حينذاك نزعوا إلى انتقاد النساء. «وهي لم تحب النساء كما كن. فعلا، وذلك أسلوب ملطف. إذ يبدو أحيانا أنها تزدري جنسها. إن ما أرادته فضلا عن ذلك هو لا شيء سوى تحويل النساء إلى النقيض» [٤٨]. لقد أرادت، مثل بروفسور هيغنز Higgins في عمل شو Shaw «بغماليون» [*] أن تصبح النساء مثل الرجال، أو بالأحرى، مثل الرجال في أحسن أحوالهم – عاقلات، ومستقلات، ومثقفات ثقافة عالية، وبعد ذلك فقط تكن زوجات، وأمهات، ومواطنات فاضلات (والتربية موضوع بارز في كتابها، وهو أكثر الأجزاء أصالة وإمتاعا).

كان غودوين يبلغ من العمر أربعين عاما، وكانت ولستونكرافت تبلغ من العمر سبعة وثلاثين عاما عندما تقابلا. وقد كان غودوين أعزب، وفي الأغلب كان ممتنعا عن الجنس. وكان لدى ولستونكرافت ابن غير شرعي من عشيق سابق، وكانت معروفة بتعدد العلاقات. ولقد وجد المؤلف الشهير للمجلد العلمي الذي حقّر من شأن الجنس والعواطف، من حيث إنها غير عقلية وغير أخلاقية، نفسه يكتب خطابات غرامية كانت محاكاة ساخرة في الأغلب. ولم تكن الفضيحة هي علاقتهما الغرامية – على الرغم من أنه يصعب أن يتسق ذلك مع آرائه عن الجنس – بل زواجهما (تلك «المؤسسة البغيضة») بعد عام، عندما أصبحت حاملا. ماتت هي في أثناء ولادتها لطفلة. وبعد سنوات قلائل تزوج غودوين مرة ثانية. فحظي بأسرة ثرية تطلبت التزامات مالية

(*) بغماليون: ملك قبرص ونحات شهير كان ساخطا على فسق النساء في الجزيرة الذي تزايد يوما بعد يوم. فنذر نفسه للعزوبية، وصنع تمثالا لامرأة بارعة الجمال، لكنه وقع في غرامها، فراح يصلي للإلهة إفروديت أن تساعده، فتنفخ في التمثال نسمة حياة، وتجعلها امرأة حقيقية، وقد كان. وتحققت له أمنيته فسماها غلاطاي... وكتب عن الأسطورة شكسبير، وبرنارد شو، وغيرهما [المترجم].

باهظة، أدخلته في مغامرات نشر كثيرة غير ناجحة، على الرغم من اعتراضاته ذات المبادئ السامية على التجارة، بالإضافة إلى زوجة لم تكن مناسبة له تماما.

ولم تكن بقية حياة غودوين أقل تعارضا مع عمله العظيم. لقد شغف بابنته ماري، وفُزع عندما هربت، في سن السادسة عشرة، مع شيللي، الذي كان متزوجا وأبا. وقد سار شيللي، المعجب العظيم بغودوين، على هدي مبادئ معلمه المزعومة – وهي السعي وراء الحرية، والسعادة، وازدراء تلك الأعراف والتقاليد الجائرة مثل عدم تعدد الأزواج، أو الزواج – فترك زوجته الحامل وأقام مع ماري التي أنجب منها، في النهاية، ثلاثة أطفال (بينما كانت لديه علاقات غرامية أيضا مع واحدة على الأقل، وربما مع اثنتين من أخواتها). ولم يكن غودوين راضيا عن هذا المنزل، ورفض أن يرى ابنه الأكبر، حتى انتحرت زوجة شيللي بعد ذلك بعامين، ووافق شيللي على أن يتزوج ماري وهو غير راغب في ذلك. وبعد أن روى هذا الحدث السعيد لأخيه، تباهى غودوين بزواج ابنته من أكبر أبناء البارونية، حيث كتب يقول «أظن أنك ستندهش»، «كيف تتقابل فتاة من دون أن يكون عندها أي ثروة مع زوج كفء... ومن جانبي فإنني لا أعير سوى اهتمام قليل، نسبيا، بالثروة، فليكن مصيرها في الحياة أن تكون جديرة بالاحترام، وفاضلة، وقنوعة» [٤٩]. وإذا لم تكن هذه المشاعر متسقة مع مبادئه، فإن سلوكه كان أكثر من ذلك. وبدلا من ألا يهتم إلا قليلا بثروة شيللي، فإنه اهتم بها اهتماما كبيرا فتكررت طلباته الناجحة للمال – وكان ذلك حتى قبل الزواج، عندما كانا على تواصل أو صلة قليلة كل منهما مع الآخر.

لقد كان غودوين يأمل أن يتحقق حلم بنيامين فرانكلين بانتصار العقل على المادة. لكنه مع ذلك، خبر انتصار المادة (مقتضيات حياته الخاصة) على إبداعات عقلة الخاص. وربما تصرف هذه القصة الشخصية الدرامية الانتباه عن الدراما لكتاب «العدالة السياسية» الذي تطلّع إلى نظام حكم ينكر الفكرة المحض عن نظام الحكم (أعني الحكومة، والقانون، والملكية، والاقتصاد السياسي)، ويتصور بشرية

مُصلحة تتحدى الفكرة المحض عن الطبيعة البشرية (أعني اللامعصومية (الزلل)، والفناء، والجنس، والأسرة). وسلّم غودوين، وهو غير راغب في ذلك، في عمله المهم الأخير، وهو أربعة مجلدات عن تاريخ إنجلترا، باستبعاد حدوث رؤاه الخاصة بحقبة الألف سنة. يقول «من السهل، نسبيا، للفيلسوف في خلوته أن يخترع خططا خيالية لنظام الحكم، وأن يبين كم يكون من الأفضل للبشر، إذا كانوا من دون عواطف، ومن دون أحكام مبتسرة، أن يتحدوا في صورة جماعة سياسية»، ولسوء الطالع، يضيف أن «الناس في كل العصور هم مخلوقات العاطفة» [٥٠] (*).

وإذا كان من الصعب أن نفهم كيف استطاع غودوين أن يفكر في هذه الأوهام ويحتفي بها، فإنه من الصعوبة بكثير أن نفهم لماذا خدعت هذه الأوهام كثيرا من معاصريه. لقد ظهر كتاب «العدالة السياسية» في وقت كان ينذر بالشؤم كثيرا، في فبراير العام ١٧٩٣، بعد أن أعلنت فرنسا الحرب على بريطانيا، وتلقت الفتنة صفعة من المذهب الراديكالي. (واتهم بين، وهرب إلى باريس قبل أسابيع من ذلك فقط). ومع ذلك فإن الكتاب استُقبل بوابل من الترحيب على الفور كرائعة من الروائع، وأقر بأن غودوين عبقري. لقد بيعت ثلاثة آلاف نسخة من المجلدين الكبيرين بثمن باهظ وهو ثلاثة جنيهات - وربما كان في ذلك إنقاذه، لأن رئيس الوزراء، وليم بت (**)، امتنع عن حظره استنادا

(*) لأن غودوين عاش حتى شيخوخة متقدمة، فبلغ من العمر ثمانين عاما، كان لديه وقت يكفي لأن يعيد النظر في أوهامه لا على أنها أوهام فتى. ولم يكن لدى كوندرسيه هذه الفرصة على الإطلاق، وقد وقع شخصيا فريسة لها. إذ إن مؤلفه «تخطيط بصورة تاريخية لتقدم العقل البشري»، الذي كُتب بعد عمل غودوين بفترة وجيزة، أحيته رؤية قابلية بلوغ الكمال - الأخلاقي، والعقلي، والبدني نفسها. واستبق، مثل غودوين، عصرا، في المستقبل ليس البعيد، يكون فيه الناس عقليين بدرجة تكفي للتغلب على شهواتهم، وتكريس أنفسهم لرفاهية البشر بدلا من أن «يرهقوا العالم بصورة حمقاء، بموجودات تعيسة وعديمة الفائدة» [٥١]. ولما كان الكتاب قد كُتب عندما كان مختفيا من الإرهاب (حماسه للثورة توقف عند اغتيال الملك)، فإنه نُشر في العام ١٧٩٥ بعد أن مات في السجن [المؤلفة].

(*) وليم بت W. Pitt (١٧٥٩ - ١٨٠٦) سياسي بريطانيا رئيس الوزراء (١٧٨٣ - ١٨٠١) و(١٨٠٤ - ١٨٠٦) قاد دفة السياسة البريطانية خلال الحرب الثورية الفرنسية (١٧٩٢ - ١٨٠٢)، وعمل على تدعيم سلطة رئاسة الوزارة في بريطانيا [المترجم].

إلـــى أنـــه لا يضـــر أولـــئك «الذيـن ليـــست لديهم ثلاثة شلنات يدخـــرونهـا» [٥٢]. وعلى الرغم من أنه وصل إلى بعض الفـقــراء في طبـعـات منتحلة ونصـوص مـقـتطفـة، فـإنه لقـي نجـاحـه العظيم بين المثقفين. ففي لندن، وفي الجامعات رُحب به باعتباره ترخيصا قانونيا جديدا، مع إعـلان ووردزورث وساوذي، وكولريدج أنهم تلاميذ غودوين. كما استقبلت روايته «مغامرات كليب وليمز»، التي نُشرت في العام التالي وعبّرت عن بعض من الآراء نفسها، بحماسة شديدة. ومع ذلك، فإنه في غضون سنوات قلائل تحول مجرى الأمور، بسبب السخرية التي سببتها حياته الخاصة من جهة، ولكن أيضا لأن الأحداث التي حدثت في فرنسا، وفي وطنه خلقت مناخا عقليا وسياسيا أكثر اعتدالا. وحينئذ فقط بدأ بعض معجبيه الأكثر تحمسا يتبرأون من آرائه وينكرونها، كما فعل هو نفسه في مآل الأمر، على الرغم من أنه لم يفعل ذلك إلا جزئيا، ومع أسف شديد.

ومع ذلك، فـإن الرواج الأول لكتـاب «العدالة السياسية» يتطلب تفسـيرا مـا. فقـد بدت بعض من مبادئه الجسـورة معقولة إلى حد كبير لأنها معروفة، وأدت إلى مبادئ النتيجة المنطقية التي أعلنها السابقون عليه. إذ إن برايس أعلن من قبل في العام ١٧٥٧، في كتابه الأول، أن «العقل وحده»، الذي نمتلكه بدرجة أسمى هو أساس كل العلاقات البشرية. «وليست هناك حاجة إلى العاطفة الأبوية إذا تعرّف كل الآباء، بصورة تكفي، على أسباب الأخذ على عاتقهم توجيه، وإعالة كل أولئك الذين وضعتهم الطبيعة تحت رعايتهم، وإذا كانوا فضلاء بصورة تكفي لأن تحددهم هذه الأسباب باستمرار» [٥٣]. وعلى نحو مماثل، اقترب استخفاف «بين» بالحكومة - حيث يقول: «إن رغباتنا هي التي تخلق المجتمع وشرنا هو الذي يخلق الحكومة»، نقول يقترب هذا الاستخفاف من جعل كل حكومة غير شرعية، ويقدم السند العقلي لوجهة نظر

«غودوين» الفوضوية عن الدولة (*). كما أن رؤية بريستلي الخاصة بمستقبل «مجيد وفردوسي» استبقت حقبة الألف سنة العلمانية عند غودوين بأحقاب.

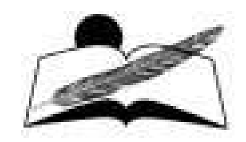
ثم كانت الثورة الفرنسية. وقد يجفل المرء من أبيات ووردزورث المعروفة جيدا من قصيدة «الاستهلال»، التي يقول فيها: «السعادة في أن يكون الفجر حيا/ لكن أن يكون صغيرا فذاك منتهى السعادة». ولم يكن غودوين نفسه صغيرا في السن، فقد كان عمره سبعا وثلاثين سنة عندما نُشر كتابه «العدالة السياسية». أما الشعراء الذين فتنهم كتابه فكانوا صغيري السن - فكان عمر ووردزورث ثلاثا وعشرين سنة، وكان عمر كولريدج إحدى وعشرين سنة، وكان عمر ساوذي تسع عشرة سنة. لقد انجذبوا إلى الثورة الفرنسية، على حد تعبير ووردزورث مثل «الانجذاب إلى بلد في قصة خيالية» - وانجذبوا إلى فلسفة غودوين مثل الانجذاب إلى فلسفة في قصة خيالية. وربما يكون غودوين، وليس ووردزورث قد مجَّد العقل من حيث إنه «الساحرة الأولى»، وحرر البشر من «طرق العادة، والقانون، والتشريع/ غير الكافية، والمبتذلة، والبغيضة». لقد بدأت الثورة خلال عصر غودوين تفقد رونقها، ولا ريب في ذلك. إذ إن اغتيال الملك والملكة، وإعلان الحرب ضد بريطانيا، وإحلال الإرهاب وتوطيده - كان كل ذلك بداية لبتر عنفوان الثورة. غير أن القصة الخيالية للعقل عن «الطبيعة البشرية التي بدت مولودا مرة أخرى» (ووردزورث مرة أخرى) لم تمض بسهولة، وأخذت فترة من الوقت قبل أن يرضى الرومانسيون بموت هذه الملحمة.

وأخيرا، كان هناك فضلا عن المذهب الراديكالي، والنزعة الرومانسية التراث الطويل للمذهب الذي يؤمن بالعصر الألفي السعيد، الذي استمد من مصدر أكثر قدما. فعندما بحث الغنوصيون

(*) قبل غودوين في الطبعة الأولى لكتابه «العدالة السياسية» لفظ «الفوضوية» على أنها تعني «حبا، حبا مشوها ورائعا، لحرية حقيقية». ويبحث، في الطبعة المنقحة، الفوضوية عن «صورة متخيلة بصورة حسنة لمجتمع من دون حكومة»، لكنه مع ذلك يصر على أن الفوضوية أفضل من الاستبداد، فالفوضوية مؤقتة، أما الاستبداد فدائم ومستمر. وفضلا عن ذلك، فإن الفوضوية لها تأثير مفيد في يقظة التفكير، في حين أنه في ظل الاستبداد «يُسحق العقل إلى مساواة من النوع الأكثر اشمئزازا» (٥٤) [المؤلفة].

المسيحيون الأوائل في معرفة روحية، في عقل مطلق، أو معرفة مطلقة، رفضوا مؤسسات هذا العالم وخططه من حيث إن بها خللا ونقصا بصورة بالغة ولا يمكن إصلاحها. وعالمهم هو عبادة سرية باطنة عن وعي كامل، تقتصر على تلك القلة الصفوة التي استطاعت أن تتطلع إلى عقل مطلق. وقد جعل الأشخاص الذين يؤمنون بالعصر الألفي السعيد هذه الأيديولوجيا ديموقراطية، وعلمانية، وجعلوا ما هو مميز للصفوة في متناول كل البشر، وحاولوا أن يوطدوا في هذا العالم كمال العقل والفضيلة الذي عزته الغنوصية إلى عالم آخر.

لقد وصل التنوير الراديكالي في بريطانيا إلى ذروته مع غودوين، ومات معه أيضا. وما بقي هو التنوير الآخر، تنوير أقل تأثيرا وإثارة للعواطف، بيد أنه عملي، ودائم بصورة أكبر. وحاول الفلاسفة الأخلاقيون، خلافا للراديكاليين الذين تطلعوا إلى تطوير بريطانيا وإخضاعها للعقل، أن يصلحوه، ويجعلوه إنسانيا، لقد حاولوا أن يخلقوا عصر تنوير، ليس عصر عقل، بل «عصر أريحية»، على حد تعبير أحد المعاصرين (٥٥).



خامسا

الميثودية ديانة اجتماعية

تماما كما أن بيرك يستبعد من التنوير بوجه عام، فكذلك الميثودية، استنادا إلى أنها دينية بصورة مفرطة، و«متحمسة»، وعقلية وفلسفية بصورة لا تفي بالغرض. وبذلك، فإن حدثا من الأحداث المهمة والبالغة الخطورة في تاريخ بريطانيا إما أن يتجاهل، وإما يودع إلى حالة معادية للتنوير [(١)].

ونغمة بعض المؤرخين المتأخرين العدائية هذه قد استبقها سيدني سميث S. Smith [(*)] من قبل في العام ١٨٠٨، الذي جمع، بصورة لا تستحق الذكر، الجماعتين الميثودية، اللتين انشقتا حينذاك عن كنيسة إنجلترا، مع الإنجيليين الذين ظلوا داخل الكنيسة. «إننا نستخدم لفظ

«التنوير عند ويزلي لم يكن وصفة للديموقراطية؛ لم يكن كذلك بالمعنى السياسي على الأقل. فقد كان ويزلي نفسه مؤمنا صارما بالسلطة والملكية»

المؤلفة

(*) سميث، سيدني (١٧٧١ - ١٨٤٥)، كاتب وقس إنجليزي، يعد أحد أبرز المبشرين والكتاب في عصره. عرف ببراعة السخرية، حارب الرق واستخدام الصبيان في تنظيف المداخن، ودعا إلى الإصلاح البرلماني، وتوسيع حق الاقتراع، وتعليم النساء [المترجم].

الميثودية العام ليدل على هذه الفئات الثلاث من المتعصبين، ولا نزعج أنفسنا بأن نشير إلى الظلال الأكثر جمالا، والتمييزات الأكثر دقة لعمل طائش، بل نعالجها كلها باعتبارها في تآمر ضد الحس المشترك، والمسيحية الأرثوذكسية العقلية» [٢]. ومنذ أكثر من نصف قرن مضى، سخر ليسلي ستيفن Leslie Stephen الفكتوري الشهير، والذي وصف نفسه بأنه «لا أدري»، والذي لم يسترح لـ «المسيحية الأرثوذكسية العقلية» إلا قليلا مثلما أنه لم يسترح لانبثاقاتها العقلية الضئيلة، نقول إنه سخر من ويزليانية (ميثودية) القرن الثامن عشر من حيث إنها «حرارة من دون ضوء، من حيث هي احتجاج أعمى للجماهير.. فجرت أفكارا عفى عليها الزمن». ولم يكن احتراما كبيرا للإنجيليين، حيث يقول: «إننا يمكن أن نعجب بطاقتهم، مع أننا لا يمكن أن نقرأ كتبهم. وقد هيج الأشخاص الأقوياء والحصفاء، ذوو الأفق العقلي الضيق، لكنهم الأكثر اقتناعا بصورة واضحة بقيمة التعاليم الدينية اليقينية، نقول لقد هيج هؤلاء، في كل أنحاء إنجلترا، الجماهير بخطب تناسب خيالات كسولة» [٣]. ومن جهة أخرى، فإن و. إ. هـ. ليكي W. E. H. Lecky وهو معاصر لستيفن، ومدافع متحمس عن المذهب العقلي والذي أرخ لتاريخه، ولم يكن أقل ازدراء من ستيفن لإيمان ويزلي بالعرافة، والمعجزات، أشاد، على الرغم من ذلك، بـ «ويزلي» من حيث إنه «القائد الديني العظيم» لقرنه، ومن حيث إن لديه «تأثيرا بناء واسعا في مجال الدين العملي» من أي شخص آخر منذ القرن السادس عشر [٤].

وتماما كما تطلب الأمر فرنسيا، وهو ألكسيس توكفيل، للإتيان بمنظور جديد للديموقراطية الأمريكية، فقد تطلب الأمر فرنسيا آخر، وهو أيلي هالفي Elie Halevy [*] لفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى الدين والمجتمع البريطاني. إن أطروحة هالفي عن «معجزة إنجلترا الحديثة»، أعني الواقعة التي تقول إن إنجلترا لديها القدرة على أن تبقى على ثورة

(*) أيلي هالفي (١٨٧٠ – ١٩٣٧)، مؤرخ فرنسي، من أشهر أعماله: «تكون الراديكالية الفلسفية» في ثلاثة مجلدات، و«تاريخ الشعب الإنجليزي في القرن التاسع عشر» في ثلاثة مجلدات [المترجم].

القرن الثامن عشر الاقتصادية من دون أن تستسلم لثورة سياسية، شهيرة من حيث إنها ظهرت في عمله الكلاسيكي «إنجلترا في العام ١٨١٥» (الذي نشر في فرنسا العام ١٩١٣، وترجم إلى اللغة الإنجليزية العام ١٩٢٤). غير أنه ظهر من قبل في مقالتين أقل شهرة هما: «ميلاد الميثودية في إنجلترا»(كتبتا العام ١٩٠٦، ولم تترجما إلا في العام ١٩٧١)، اللتين حللتا الحركة الدينية التي فسرت تلك المعجزة إلى حد كبير. ويشير هالفي إلى أن أزمة العام ١٧٣٩ الاقتصادية تزامنت مع الإحياء الديني الذي بدأ ذلك العام على يد الأخوين جون ويزليJ. Wesley وتشارلز ويزلي C. Wesley (*) وجورج وايتفيلد G. Whitefield، الذي أبقى على روح دينية لم تعد ترضي الطوائف المنشقة، أو كنيسة إنجلترا. وقد سمعت حشود من الناس بلغ عددهم آلافا، بل عشرات الآلاف أن الميثوديين (كما كان يطلق عليهم) يطرحون لاهوتا اصطفائيا ليس متسقا منطقيا باستمرار، لكنه ملائم، على نحو بارز، لسجية الطبقات العاملة وطبيعتهم في تلك الفترة المبكرة من النظام الصناعي. وخلافا للمذهب الكالفيني عن الجبرية، جعل المزيج الميثودي للتبرئة عن طريق الإيمان والأعمال الصالحة الخلاص متاحا للجميع. وصاحب هذه العقيدة بناء تنظيمي ارتبط فيه التدرج الهرمي ومبدأ المساواة، كما يقول هالفي، «في أقسام متساوية» [٥].

وقد عزا بعض المؤرخين الإنجليز إلى ويزلي دورا مهما وبالغ التأثير. فقد تحدث عنه ج. هـ . بلمب J. H. Plumb، في تفسير معتدل مختلف لإنجلترا في القرن الثامن عشر، بألفاظ يستحقها واحد من «الأفراد التاريخيين العالميين» عند هيغل، فيقول: «لقد كان ويزلي نفسه شخصية عظيمة ومعقدة، لقد كان إنسانا يشبه، بطرق ما، لوثر، ولينين، وغاندي، بل حتى نابليون. وقلة من الناس لديهم قدرته الممتازة على إثارة القلب، ولم يربط أحد ذلك بعبقريته فيما يتعلق بالتنظيم» [٦]. وقد أعان،

(*) جون ويزلي (١٧٠٣ - ١٧٩١)، قس ومبشر إنجليزي، أسس الكنيسة الميثودية التي أكدت الأخلاق الفردية والاجتماعية، والمسؤولية الشخصية أيضا، أما أخوه تشارلز ويزلي (١٧٠٧ - ١٧٨٨) فهو مبشر وشاعر. وقد وضع ما يزيد على ٦٥٠٠ أو ما يقارب ٩٠٠٠ ترنيمة وفقا لبعض المصادر [المترجم].

عن طريق تقديمه وسيلة من وسائل الإعتاق الانفعالي للطبقات العاملة، بالإضافة إلى شعور بالغرض والقوة، على أن يجعل الميثودية «قوة اجتماعية للأعمال الصالحة». ومع ذلك، رأى بلمب أن هذه الصفات الجديرة بالإعجاب قد طغت عليها قيادته الاستبدادية (أسماه أعداؤه البابا جون) ومواقفه القامعة تجاه الأطفال والتعليم، وميله «اللاعقلي».

> لا شيء عقليا في الميثودية، فلقد كان الموقف المنطقي، الموقف العقلي الأكثر حداثة، غائبا تماما... إذ يصادف المرء في كل مكان في الميثودية الأولى أحكام غير المتعلمين المبتسرة، التي يبدو باستمرار أن نجاحها قد جعلها أكثر قوة وصلابة. وهناك صفة مادية مبتذلة، ولاعقلية جذبت المحرومين من الملكية، لكنها كانت خطيرة على المجتمع [٧].

ويقر المؤرخ الراديكالي إ. ب. تومبسون بأن الميثودية كان لها «تأثير لاعقلي قوي»، لم تفق منه الثقافة الشعبية البريطانية على الإطلاق، كما يقول، فهي لم تكن شيئا سوى «صورة شعائرية من الاستمناء النفسي» [٨]. غير أن أطروحة هالفي عن الوحي قد أزعجته كثيرا. وبينما امتدح هالفي الميثودية لأنها أراحت إنجلترا من محنة الثورة، فإن تومبسون اعترض عليها لهذا السبب نفسه بالضبط، فقد كبتت الطبقة العاملة، ومنعتها من أن تتعقب مصالحها الحقيقية. ويسلم تومبسون «بأن التاريخ المبكر للميثودية كانت له روح ديموقراطية جذبت العمال، غير أنهم خضعوا داخل هذه الحركة «لنظام عمل» وحكم استبدادي أخمد تلك الروح وخنقها. وخلافا لمعاصري ويزلي (واقتبس تومبسون هذا)، الذين قلقوا على تأثير الميثودية الديموقراطي، بل حتى تأثيرها الهدام، فإن تومبسون استهجنها من حيث إنها «رجعية»، وخاضعة متذللة بصورة مقززة، بالفعل» [٩]. وخلافا لمؤرخين راديكاليين آخرين أثنوا على الميثودية لأنها مارست دورا كبيرا في حركة توحيد التجارة وحزب العمال، فإن تومبسون يرى أنها خدمت مصالح البورجوازية الصناعية الجديدة [١٠].

وأيا كان ويزلي، أعني أيا كان علما تاريخيا عالميا في منزلة لوثر، أو لينين، أو غاندي، أو نابليون، أو مؤثرا قامعا في الصراع الطبقي، فإنه لم يكن، بالنسبة إلى معظم المؤرخين، قوة لها شأنها في التنوير، فقد كان ينقصه، على حد تعبير بلمب، ذلك «الموقف الفكري الأكثر أناقة»، أعني «الموقف العقلي». وبقي للمؤرخ الأمريكي برنارد سميل B. Semmel أن يدرج ويزلي والميثودية في التنوير، لكنه ليس تنوير الفلاسفة الفرنسيين، ولا ريب في ذلك، بل تنوير الفلاسفة الأخلاقيين البريطانيين [١١].

ويبين سميل، فيما يخص موضوع التسامح، أن الميثوديين كان لهم تأثير كبير في تراث التنوير، على الرغم من ورعهم الشخصي العميق. وقد كانوا بصورة طبيعية، من حيث إنهم «متحمسون»، محل ارتياب بالنسبة إلى معاصرين كثيرين (كما هي الحال بالنسبة إلى معظم المؤرخين)، غير أنهم لم يكونوا متحمسين، مع أنهم كانوا متعصبين بصورة قليلة، وآمنوا، بحق، بالتسامح الديني، مع كل الطوائف ومع طائفتهم أيضا. (ومع ذلك، فإنهم كانوا مثل لوك وآخرين كثيرين لم يمدوا هذا التسامح إلى الكاثوليك). لقد استمدوا عقيدتهم الخاصة، إلى حد كبير، من الأرمينيوسية، ومذهبها الخاص بالإرادة الحرة، والنعمة الإلهية، والخلاص الكلي، غير أنه حتى هذه العقيدة لم تكن ملزمة بالنسبة إليهم. فالميثوديون، كما يقول ويزلي «لم يصروا على التمسك بهذا الرأي أو ذاك.. فهم يفكرون، ويسمحون بالتفكير». وما أصروا عليه هو الشعور، وممارسة إيمانهم. ولم يفرضوا على أي شخص «أي طريقة خاصة من طرق العبادة»، وكل ما كان مطلوبا في رأيهم هو الرغبة في أن يخلص المرء نفسه. وهذا، كما يتباهى ويزلي، «تحرر حقيقي للضمير» لم تتمتع به فرقة دينية أخرى، قديمة كانت أو حديثة [١٢].

كما أن الميثودية شاركت أخلاق التنوير البريطاني الاجتماعية. فإذا كان المؤلهة قد «عقلنوا» الدين، كما يقال [١٣]، فإن الويزليين جعلوه أيضا «اشتراكيا». وأيا كانت الاختلافات بين الفلاسفة الأخلاقيين والميثوديين –

اختلافات فلسفية، لاهوتية، مزاجية – في مسائل عملية مهمة، فإنهم مالوا إلى التقارب والتلاقي. ويسلم ويزلي نفسه بصلة فلسفية مع فرنسيس هاتشيسون الذي استهجن آراءه الدينية، غير أنه اعترف بأن فكرته عن حاسة خلقية تقترب من فكرته الخاصة عن «حاسة داخلية» أو «ضمير» يجعل الناس يستملحون سعادة الآخرين [١٤]. وبينما توسل الفلاسفة إلى الحاسة الخلقية من حيث إنها أساس المشاعر الاجتماعية، فإن المبشرين الميثوديين أعطوا تأثيرا عمليا لهذه الفكرة بنشر تعاليم دينية عن الأعمال الصالحة، والاهتمام بضرب من القضايا الإنسانية، والترحيب بالفقراء ودعوتهم إلى الدخول في حظيرتهم.

ويصرح ويزلي بأن «الفقراء هم المسيحيون»، ويمضي قدما ليجعل منهم رسالته الخاصة. وعندما أغلقت الكنائس الإنجيلية في وجهه، جعل من القيد فضيلة بالتبشير في الحقول المفتوحة، وبذلك وصل إلى العامة الذين لم يرحب بهم في الكنائس، أو لم يشعروا بالراحة هناك. وأكد لرجال الدين أنهم اضطروا إلى الخوف منه، لا إلى منافسته. «إننا على استعداد أن نترك لكم الأغنياء، الشرفاء، العظماء. واتركونا فقط بين الفقراء». وفضلا على ذلك، فإن فقراءه لم يكونوا فقط الفقراء «الجديرين بالتقدير»، و«الجديرين بالاحترام» الذين كانوا مرشحين بصورة أكثر احتمالا للهداية. لقد أصر على البحث عن «المنبوذين من الناس»، «والمهجورين من الناس»، و«المخطئ الأكثر سفورا، وقسوة، ويأسا» [١٥]. ويقول بند من بنود إيمانه إنه لا أحد خارج حدود الخلاص، ولا أحد فقير، وفي ظلام الجهل، وغير متحضر حتى أنه لا يستطيع أن يبلغ المستوى الأخلاقي والروحي ليستحق اسم المسيحي.

إن الفقراء هم غايات الخلاص الروحي، وهم، باللهجة نفسها، غايات التحسن المادي والاجتماعي. ويعلن ويزلي أن «المسيحية ديانة اجتماعية بصورة جوهرية» [١٦]. وبعد أن فضح الافتراض العام الذي يقول إن الفقراء فقراء لأنهم لا يريدون أن يعملوا، استشهد بخبراته الخاصة بين الفقراء في لندن، فيقول: «لقد وجدت بعضهم في خلاياهم تحت النفق، ووجدت آخرين في حجراتهم الصغيرة في أعلى

البيوت، بيد أنني لم أجد أحدا منهم عاطلا كانت لديه القدرة على أن يزحف إلى الحجرة. فكم هو زائف للغاية، وسخيف هذا الاعتراض الذي يقول إنهم ليسوا فقراء إلا لأنهم عاطلون» [١٧].

ويقترح في إحدى مواعظه الأكثر شهرة والمكررة في الأغلب وهي «فائدة المال» تثليثا جديدا وهو: «اكسب كل ما في وسعك أن تكسبه»، و«وفر كل ما في وسعك أن تدخره»، و«أعط كل ما في وسعك أن تعطيه». وهذا التثليث هو أساس الحياة الأخلاقية على الأرض، وأساس الحياة الأبدية في الآخرة. والنص على الكسب، مثلا، يلازمه تحريم أو حظر الكسب على حساب صحة المرء الجسمية أو العقلية، أو معيشته أو على حساب صحة الآخرين الجسمية والعقلية ومعيشتهم [١٨]. وقد تبدو بعض إيعازات ويزلي – ضد الربا، والمرتهن، أو المنافسة غير الأمينة – شاذة بالنسبة إلى أولئك المؤرخين الذين يوحدون بين الميثودية والبيورتانية (التطهرية)، ويوحدون بالتالي، بينهما وبين النظام الخلقي الرأسمالي. وثمة توتر، في حقيقة الأمر، داخل الأخلاق الميثودية يجعلها تبدو، أحيانا، أنها لا تعارض ما هو رأسمالي، بقدر ما هي سابقة لما هو رأسمالي [١٩]. وكان ويزلي على وعي ثاقب بهذا التوتر، وكان على وعي بمضامينه بالنسبة إلى الدين بوجه خاص. فهو يصر على أن غرضا من أغراض الدين هو تعليم الأخلاق، التي توصل بدورها، إلى خيرات أخرى مثل الجد والاجتهاد، وبالتالي إلى اكتساب الثروة. بيد أنه من المحتمل إلى حد كبير أن الثروة، كما يتراءى له، تهدم الدين.

> إنني أخشى أنه، عندما تزداد الثروات تتضاءل ماهية الدين بالنسبة نفسها. ومن ثم فإنني لست مدركا إلى أي مدى يمكن، في طبيعة الأشياء، أن يظل التلهف إلى إحياء أي دين حقيقي؛ لأن الدين لابد أن يولد، بالضرورة، الكد والاقتصاد في الإنفاق، ولا يمكن أن يولد الكد والاقتصاد في الإنفاق سوى الثروة. لكن لما كانت الثروة تزيد فإن الزهو، والغضب، وحب

> العالم في كل فروعه يزيد أيضا. فكيف يكون ممكنا، بالتالي، للميثودية – أعني ديانة القلب، مع أنها تزدهر الآن كشجرة، الغار الخضراء – أن تستمر في هذه الحالة؟ [٢٠].

ولمنع إفساد كهذا للدين، اقترح ويزلي تثليث الكسب/ الادخار/ العطاء، بشرط هو أننا «لكي نكسب المال، فإنه يجب علينا ألا نخسر أنفسنا» [٢١]. ولكي يكون ويزلي قدوة لأتباعه، فإنه قدم لزمنه الطاقة والمال بصورة متواصلة لا تعرف الكلل. وقبل وفاته منح أو أنفق بالفعل كل مكاسبه الباهظة من كتبه. لقد سافر، وألقى عظات دون انقطاع، حتى في السنوات الأولى عندما كان يعاني السل. وكان من عادته أن يستيقظ في الرابعة صباحا، ويلقي موعظته الأولى في الخامسة، قبل أن يذهب العمال إلى العمل. (لقد زعم أن نظامه هذا في التدريب البدني هو الذي شفاه من السل). وسافر إبان السنوات الخمسين الأخيرة من حياته ما يقرب من ٢٢٥ ألف ميل، وألقى ما يزيد على ٤٠ ألف موعظة (بمعدل خمس عشرة موعظة في الأسبوع تقريبا)، ألقى معظمها في العراء، وأحيانا في المطر والبرد [٢٢].

ليس الأغنياء فقط هم الذين لا بد أن يضمنوا خلاصهم بإعطائهم ومنحهم من ثروتهم، وليس المبشرون أو الوعاظ أيضا هم الذين لا بد أن يضمنوا خلاصهم بإعطائهم ومنحهم من وقتهم وطاقتهم، بل كل أعضاء الجماعة، الذين فرضت عليهم المساهمة ببنساتهم، وما هو أكثر أهمية، بمجهوداتهم الشخصية للتخفيف من معاناة أولئك الذين هم أقل حظا منهم. هذا المبدأ الخاص بالإحسان والأعمال الصالحة هو جزء حيوي من الميثودية منذ البداية. فقد خرجت الحركة إلى الوجود عندما كانت هناك مناشدة لتخفيف الكارثة التي سببتها الأزمة الاقتصادية من العام ١٩٣٩ حتى العام ١٩٤٠. وفي الأعوام التي تلت هذه الأزمة، أخذت الميثودية المبادرة في توزيع الغذاء والملبس والمال للمحتاجين، وزارت المرضى، والسجناء في السجن، وأنشأت صناديق نقدية للتسليف، ومشروعات عمل للعاطلين. ولأن ويزلي خشي أن تبدو

هذه المشـروعـات تفـضـلا، أو تكرمـا على أولئك الذين تقـدم لهم المساعدات، نصح المشرفين على المؤن بقوله: «ضعوا أنفسكم في مكان كل إنسان فقير، وعاملوه كما تود أن يعاملك الله» [٢٣].

وعلى الرغم من أن التشديد كان على التقديم الشخصي للإحسان والأعمال الصالحة، فإن الميثوديين أعانوا على تأسيس وتدعيم مشروعات ومؤسسات خيرية من كل نوع مثل: المستشفيات، والمستوصفات، وملاجئ الأيتام، وجمعيات الصداقة، والمدارس، والمكتبات. كما أنهم أدوا دورا بارزا في حركة إلغاء تجارة الرقيق. ولقد كان ويزلي نفسه متحمسا لموضوع «تلك الخسة المقيتة»، وهي الرق. وكتب يقول «الأفريقي ليس أقل منزلة وشأنا من الأوروبي في أي ناحية»، وإذا كان الأمر يبدو له هكذا بالفعل، فإن ذلك يرجع إلى أن الأوروبي قد وضعه في حالة من الدونية، وحرمه من «كل فرص التطور سواء في المعرفة أو الفضيلة» [٢٤].

وإذا سلمنا بمجهودات ويزلي الإنسانية بصفة شخصية، ومجهودات الميثوديين بوجه عام، فيما يخص الرقيق، والسجناء، والمرضى، والفقراء، فإن بعض المؤرخين يلومونهم على موقفهم من الأطفال. فقد ذهب إ. ب. تومبسون بعيدا ليتهمهم «بالأعمال الوحشية السيكولوجية»، و«الإرهاب الديني»، لأنهم ملأوا أذهان الأطفال بصور حجر الكبريت المفزعة، وبصور النار المفزعة [٢٥]. واتهمهم آخرون بأنهم حصروا تعليم الفقراء في قراءة الكتاب المقدس، والكتيبات الدينية، وحظروا، عن عمد، تعليم الكتابة، والحساب حتى يتأكدوا من أنهم أصبحوا مصدرا طيعا، ومربحا للعمل. وقد اشترك ويزلي في الشك البيوريتاني العام في صنوف التسلية واللهو والفراغ من حيث إنها غير مأمونة، بصفة خاصة، على نفوس الصغار. وفي المدرسة التي أسسها في العام ١٧٣٩ في مدينة التعدين «كنغسوود» (بالقرب من برستول) استيقظ التلاميذ في الرابعة، وسمح لهم بأن يغنوا، ويصلوا، ويتأملوا، ويدرسوا، ويتنزهوا، لكن لم يسمح لهم بأن يلعبوا، لأن «من يلعب عندما

يكون طفلا» كما يصرح ويزلي «سيلعب عندما يصبح رجلا» [٢٦]. وقد أنشئت مدرسة أخرى في لندن وفقا لمبادئ مشابهة. إن المدارس الخيرية التي دعمها الميثوديون، لكن رعاها لاميثوديون، كانت أقل صرامة، وثمة دليل ما على أنه كان هناك تساهل في القواعد المتبعة بالنسبة إلى كل المدارس في وقت لاحق من ذلك.

وفي وقت عندما لم يحمل تصورا واضحا للطفولة كما نفهمها الآن، كان نظام التمرين البدني قاسيا إلى حد كبير. ومع ذلك، فإنه لم يبد قاسيا أكثر مما يجب بالنسبة إلى الآباء الذين اعتقدوا أنها ميزة أن يلحقوا أولادهم بالمدارس الميثودية. (والمدرسة الميثودية في كنغسوود توجد حتى الآن، ككنيسة صغيرة في الخلاء في المكان الذي كان يعظ فيه ويزلي ووايتفيلد). وأحد بنود هذا الاتهام ليس له أساس من الصحة. فليس صحيحا، كما يقال أحيانا، أن الأطفال لم يتعلموا سوى القراءة. فوفقا لتعاليم ويزلي المحددة، كان لابد أن يتعلموا «القراءة ، والكتابة، والحساب»، بالإضافة إلى أنه كان لابد أن يتعلموا، بالتأكيد، «معرفة الله، ويسوع المسيح، الذي أرسله». وكان ذلك أيضا هو المنهج الدراسي بالنسبة إلى الأطفال الأكبر سنا، والناضجين («طلاب العلم من كل الأعمار، وكان بعضهم أشيب الرأس»)، الذين جرى تشجيعهم على أن يلتحقوا بالمدارس قبل، أو بعد العمل [٢٧].

إن النقد الشائع الذي يقول إن الميثوديين قصروا التعليم على الفقراء، مثل الاتهام بأنهم كانوا معادين للمذهب العقلي بوجه عام، تكذبه المناهج الدراسية في مدارسهم، ويكذبه، بوجه خاص، برنامج المطبوعات الطموح الذي أشرف عليه ويزلي نفسه، ودعمه، وكتبه في معظمه. ولم يكن الهدف من هذه المطبوعات تثقيف العمال، والفقراء فقط، بل الوعاظ أيضا الذين كان معظمهم من الطبقات العاملة. ولقد تضمنت هذه المطبوعات كتاب نحو قصيرا، وكتبا تمهيدية أخرى، وحشدا كبيرا من كتيبات عن الطب، والكهرباء، والتاريخ الطبيعي، وما شابه ذلك، مثل ملخصات منقحة إلى حد ما لشكسبير، وملتون، وسبنسر، ولوك، وآثارا كلاسيكية أخرى (ووصل هذا

المشروع إلى خمسين مجلدا في مآل الأمر)، وطبعات، وترجمات لأعمال لاهوتية. (وكانت الأخيرة تواقة إلى وحدة المسيحية بصورة مدهشة، واشتملت على ملخص أنجزه ويزلي لحياة مدام غيون Mme Guyon، المتصوفة الكاثوليكية الفرنسية). ويعترف عمل ويزلي المكون من ثلاثة مجلدات «خلاصة الفلسفة الطبيعية»، بصورة مسرفة في الحماسة، بفضل فرنسيس بيكون، والعمل نفسه، على الرغم من عنوانه الفرعي «عرض لحكمة الله في الخلق»، طبيعي، وتجريبي وليس لاهوتيا. وبعض من الكتب هي كتيبات عملية. ويصف كتاب ويزلي «الفيزياء البدائية» صنوفا من العلاج لأمراض معينة تصل إلى مائتين وثمانية وثمانين مرضا، وقد نشر في العام ١٧٤٧، وأتم ثلاثا وعشرين طبعة في العام ١٨٢٨، واستخدمه الوعاظ المتجولون الذين كانوا يتجولون من حيث إنهم أطباء هاوون، وصيادلة، واستخدمه كذلك تجار الكتب. وبالإضافة إلى نشر هذه الأعمال وتوزيعها، زادت التمويلات أيضا لتأسيس المكتبات في المناطق السكنية الفقيرة.

ومن اليسير اليوم أن نسخر من بعض هذه المشروعات - النسخ المنقحة لشكسبير، مثلا (ومع ذلك فإنها أقل تنقيحا من نسخ توماس بودلر Bowdler نفسه بعد نصف قرن) - غير أنها، كما يقول أحد المؤرخين، قامت بدور في «إحياء الاهتمام بشكسبير، وخلق جمهور قارئ يفوق دور النقد الأدبي الأسمى لجونسون، وكولريدج» [٢٨]. وكوّن هذا الاجتهاد في النشر الفذ تماما، والذي ضم كتبا، وكتيبات، ومنشورات في صنوف متنوعة من الموضوعات، وموجهة إلى مستويات مختلفة من معرفة القراءة والكتابة، والاهتمام، شيئا أشبه بتنوير بالنسبة إلى الإنسان العادي.

ولم يكن ويزلي نفسه مناهضا لما هو عقلي على الإطلاق كما يحاول البعض أن يبين. فقد أخبر صمويل جونسون S. Johnson، الذي كان هو نفسه مفكرا لا يستهان به، جيمس بوزويل أنه كان يستمتع دائما بالحديث مع ويزلي، ولم يندم إلا على أن ويزلي كان مشغولا بالسفر والوعظ حتى إن الوقت لم يسمح له بأن يتحدث معه [٢٩]. وحتى اعتماد ويزلي على الشعور والتجربة الشخصية من حيث إنهما مصدران للإيمان، بدلا من

الاعتماد على العقل، أو العقيدة، كان له مثيل في المذهب التجريبي عند جون لوك. ولم يذكر ويزلي مطلقا ديفيد هيوم إلا لكي ينتقده من حيث إنه كافر وشاك، غير أنه يذكر لوك باستحسان. بل إنه نشر نصوصا مقتبسة أو مقتطفات طويلة من كتاب لوك «مقال عن الفهم الإنساني» في «مجلة أرمينيوسية» كان هو الذي يحررها. وأكد لقرائه أن كتاب «مقال»، على الرغم من أنه يحتوي على أخطاء عدة قليلة الأهمية، فإنه يتضمن حقائق كثيرة ممتازة كتبها «خبير في البرهان واللغة» [٣٠].

وإذا كان ويزلي لم يفكر في أن يطبق لفظ «التنوير» على حركته - لكن من الناحية الأخرى لم يستخدم الفلاسفة الأخلاقيون هذا اللفظ أيضا - فإنه تصور نفسه مستنيرا بالتأكيد، وآمن بأن رسالته يجب ألا تكون الخلاص الروحي للفقراء فقط، بل يجب أن تكون أيضا (التي هي بالنسبة إليه الشيء نفسه) تهذيبهم العقلي والأخلاقي. كما أنه لجأ إلى العقل من حيث إنه مصحح للانفعالية، والحماسة المفرطة. وفي مناسبة واحدة، وبخ واعظا ميثوديا (قائد مجموعة اعتزلت الميثودية فيما بعد) لأنه «بالغ في تقدير المشاعر والانطباعات الداخلية... وحط من شأن العقل، والمعرفة، والحكمة بوجه عام»، وأعلن لمناظر آخر أن عقيدته هي: «إنه مبدأ أساسي عندنا: أن التخلي عن العقل هو التخلي عن الدين، والدين والعقل متعاونان، وكل دين لا عقلي هو دين زائف» [٣١]. وكتب لمناظر آخر يقول إنه فقط عن طريق «الدين والعقل المرتبطين معا» يمكن التغلب على «الهوى والحكم المبتسر»، و«الشر والتزمت» [٣٢].

ومع ذلك، فإن التنوير عند ويزلي لم يكن وصفة للديموقراطية؛ لم يكن كذلك بالمعنى السياسي على الأقل. فقد كان ويزلي نفسه مؤمنا صارما بالسلطة والملكية. فهو يعلن قائلا «إنني كاهن أعظم»، «ابن كاهن أعظم، ترعرعت منذ طفولتي على فكرتين ساميتين هما الطاعة السلبية، وعدم المقاومة» [٣٣]. وكما كان «توريا» (*) مخلصا في آرائه السياسية (إذ إنه عارض أي خطوة نحو الاستقلال بالنسبة إلى أمريكا)، فقد كان، أيضا، مستبدا صارما في كنيسته الخاصة، فقد رفض، مثلا، الفكرة التي تقول إن قادة الكنيسة والمشرفين عليها يُختارون عن طريق

(*) توري Tory لفظ ساخر لعضو حزب المحافظين في بريطانيا [المترجم].

العضوية، فهم يجب أن يختاروا عن طريقه هو، مثل الوعاظ الذين يحضرون مؤتمر الكنيسة السنوي. ويعلن «إننا لسنا جمهوريين، ولا نريد أن نكون كذلك مطلقا». ويسأل أعضاء أبرشيته «هل تبجلون وتطيعون كل ما في السلطة؟»، «هل تبجلون وتطيعون كل حكامكم، ورعايا الكنيسة الروحيين والرؤساء؟» «هل تسلكون بتواضع وتبجيل نحو من هم أعلى مقاما ومنزلة منكم ؟» [٣٤] [*]، ولما كان يؤكد ولاءه بشدة للسلطات الرسمية، فإنه طلب من جماعاته هذا الولاء نفسه، لردع الفئات التي تهدد بالانشقاق، ويعني الكالفنيين، بصفة خاصة، والذين انشقوا أخيرا بعد وفاة قائدهم، جورج وايتفيلد، في العام ١٧٧٠.

ومع ذلك، فإن الحركة كانت، في الروح إن لم تكن رسميا، ديموقراطية. فمن أجل مكافأة مقدارها بنس واحد في الأسبوع، أحس الفقراء بالرضا والغبطة لكونهم أعضاء في منزلة جيدة، أو في «جماعة» كما كان يطلق عليها، جديرة بالاحترام، ومتقاربة في المشارب. (وعندما أخبر ويزلي أن بعض جماعاته لا تستطيع أن تدبر حتى بنسا واحدا، أخذ على عاتقه أن يدفع لهم مستحقاتهم). وبذلك جذبت الميثودية عددا كبيرا من الناس من «الطبقات الدنيا» الذين لولا ذلك ربما لم ينتموا إلى أي كنيسة. وفي مجتمع نمطي في برستول في العام ١٧٨٣، تألفت المجموعة المهنية الوحيدة الضخمة من موظفين (من كلا الجنسين)، وتبعهم صناع أحذية، وحرفيون آخرون، بينما كانت هناك مجموعة صغيرة من «رجال نبلاء، وسيدات نبيلات» تساوي، تقريبا، عدد الشيوخ والمعدمين.

وكانت هناك في داخل الكنيسة، تمييزات اجتماعية طفيفة. لم يكن الوعاظ العلمانيون على جانب خاص من التربية، أو لم تكن لديهم مؤهلات اجتماعية. ولقد تهكم لورانس ستيرن Laurence Sterne من أن الوعاظ الميثوديين كانوا «أكثر صلاحية لأن يصنعوا منبرا للوعظ من

(*) تتبع هذه الأسئلة، مباشرة، أسئلة أخرى، تجعل هذا جزءا من موجز تعليم ديني أخلاقي أوسع: «هل ألحقت أذى بأي شخص بكلمة أو بفعل؟ هل أنت صادق، وعادل في كل تعاملاتك؟ هل تهتم بالسداد حينما يكون عليك دين؟ هل تشعر بضغينة، أو بحسد، أو انتقام، وبكراهية أو مرارة تجاه أي شخص؟ إذا كنت تشعر بذلك، فإنه جلي أنك لست قريبا من الله، لأن كل هذه هي طبائع الشيطان» [المترجم].

أن يصعدوا إلى منبر» [٣٥]. لقد كان كثير منهم خريجين من الحركة نفسها، وتعلموا في مدارس ميثودية، وعن طريق مطبوعاتها التي كونت شيئًا أشبه «بمدرسة من دون أسوار». ومع ذلك، فإن البناء التنظيمي، المرتب ترتيبا تدريجيا، دعم روح المشاركة والإخاء. وقد تدهورت وحدات «الجماعات»، و«الفرق» الكبرى إلى مجموعات صغيرة من «طوائف» و«عائلات» وتكونت العائلات من «الإخوة»، و«الأخوات» يقودهم «الآباء». (وخدمت «الطوائف» فيما بعد من حيث إنها كانت نموذجا لأنصار الحركة العمالية للإصلاحات الديموقراطية والانتخابية، وحركات راديكالية أخرى). وكان الأعضاء يجتمعون مرة في الأسبوع تحت إشراف قائد، واجبه هو أن «ينصح»، ويعنف، ويواسي، أو يحذر، وفق ما يستلزم الأمر [٣٦].

لقد كان عدد النساء اللافت للنظر، ودورهن النشط في الحركة أمرا ملحوظا حينذاك. ففي تجمعات كثيرة، كان أكثر من نصف الأعضاء، ونحو الثلثين تقريبا من النساء، اللاتي كان نصفهن تقريبا غير متزوجات. ولم يكن أعضاء سلبيات، فقد كن في المقدمة، في أغلب الحالات، في الصلاة، والنصح، والتحذير. وما هو جدير بالملاحظة بصورة أكبر هو العدد الهائل من الواعظات النساء، اللاتي كانت لهن المنزلة نفسها، وتمتعن بالاحترام نفسه مثل الرجال. ويبدي أحد المؤرخين ملاحظة هي أنه في وقت عندما كان يخصص للنساء المجال المنزلي «أعطتهم الحمية المسيحية أهمية خاصة» [٣٧].

وعلى الرغم من «لاهوت سياسي» محافظ، فإن النظام الاجتماعي المستمد من ذلك اللاهوت كان ديموقراطيا [٣٨]. وخلافا لمذهب كالفن، حيث قد ينظر إلى مذهب الجبرية على أنه تقييد لطموحات الفرد وإمكاناته، فإن النظرية الأرمينيوسية عن الإرادة الحرة، والخلاص الكلي كانت دعوة إلى تحسين، وتطوير الذات. فالعمل الجاد، والادخار، وبكون الناس معتدلين، ومسؤولين يستطيعون أن يحسّنوا حالتهم - روحيا وأخلاقيا في المقام الأول، وماديا واجتماعيا كذلك. لقد لوحظ أن الميثودية

كانت دافعا قويا إلى الحراك الاجتماعي. فإذا كان الفقراء يؤمرون بطاعة سادتهم، فإنه جرى تشجيعهم أيضا على أن يصبحوا سادة، وعلى أن يطاعوا بدورهم. لقد كان هذا النظام، إلى حد بعيد، فعالا؛ لأنه لم يكن اجتماعيا ودينيا فقط، بل كان أيضا، في نواح مهمة، فرديا. ولما كان مستمدا من إحساس قوي بعلاقة الفرد بالله، فإنه دعّم إحساسا بمسؤولية أخلاقية شخصية تشبه النظام الخلقي البيورتاني، وشجع على فضيلة عدم التبذير، والجد، والاعتدال، والأمانة، والعمل. وكما أن الميثودية ربطت نظريتي حرية الإرادة، والخلاص الكلي بالإلزام الاجتماعي بالإحسان والأعمال الصالحة، فإنها جعلت «الاعتماد على النفس» يتناسب مع مساعدة الآخرين.

ولقد كان للنظام الخلقي امتياز آخر، وهو أنه اجتاز كلا من الخط الديني والخط الطبقي. ففي نهاية القرن، أنجب مذهب ويزلي مذهب الكنيسة الإنجيلية الذي راق الطبقتين المتوسطة والعليا إلى حد كبير. فقد كان وليم ولبرفورس W. Wilberforce (*)، الذي كان ربما أكثر الإنجيليين شهرة وبروزا في الحركة بالنسبة إلى إلغاء تجارة الرقيق، صديقا ودودا للويزليين. وكان الخطاب الأخير الذي، كتبه جون ويزلي موجها، في الأغلب، إلى ولبرفورس يقول فيه «استمر، باسم الله، وبقوته العظمى، إلى أن تزول العبودية الأمريكية (أحقر ما رأته الشمس على الدوام) أمام هذه القوة العظيمة» [٣٩]. وحتى بعد وفاة ويزلي، عندما ترك الميثوديون كنيسة إنجلترا، ظلوا حلفاء للإنجيليين، وأعانوا ولبرفورس على أن يجدد انتخابه في البرلمان العام ١٨٠٦، ودعموا إصلاحاتهم ونزعاتهم الخيرية.

لقد وصف برنارد سيمل B. Semmel الميثودية بأنها «ثورة» القرين أو المثيل الإنجليزي «للثورة الديموقراطية» التي عزاها مؤرخون آخرون إلى فرنسا.

(*) وليم ولبرفورس (١٧٥٩ - ١٨٣٣) إنجليزي مناهض للرق، ومحب لأعمال الخير. تحول إلى المسيحية الإنجيلية عن طريق إسحق ملنر I. Milner، وشن حملة في مجلس العموم على تجارة الرق العام ١٧٨٧ بتدعيم من توماس كلاركسون، وبت. وهو مؤسس «جمعية لا للرق» العام ١٨٣٣، من مؤلفاته «تاريخ الكنيسة البروتستانتية الأسقفية في أمريكا» العام ١٨٤٤ [المترجم].

> إذا كانت الميثودية قد خففت الدعوات إلى الحرية، والمساواة لتكبح الميول الانفعالية الثورية، فإن الدافع نفسه جعلها تؤكد الإخاء. وفي قرن «انفذوا بجلودكم» Sauve qui Peut لفولتير وفي قرن «دعه يعمل، دعه يمر» لسميث، عندما انهار الأسلوب الأبوي في الحكم، والترتيب الهرمي التدرجي التقليدي للمجتمع، حاولت الميثودية أن تمنح الطبقات الدنيا إحساسا بقيمتها الخاصة، وتحيي الدين التقليدي من حيث إنه مصدر للدفء والسلوى، والراحة، والسرور (٤٠).

وعندما وصف آدم سميث، في كتابه «ثروة الأمم» مذهب الأخلاق «الصارم» أو «القاسي» الذي استحسنته عامة الناس، ودعمته الطوائف الدينية الجديدة، أوضح أيضا أن الطوائف المنشقة الموغلة في القدم والتي قادها «أناس واسعو الاطلاع، وبسطاء وجديرون بالاحترام» فقدت كثيرا من حماستها للتعليم والوعظ. وبذلك، فإن المسألة هي أن «الميثوديين، الذين لم يملكوا نصف تعليم المنشقين، كانت لهم حظوة ومكانة كبيرة عند الناس» (٤١). وفي الوقت الذي كتب فيه سميث ذلك، كان مجموع الأعضاء الميثوديين الذين كانوا يترددون على الكنيسة بانتظام والرسميين، والذين كانوا يدفعون الرسوم المستحقة لا يكاد يتعدى ٢٢ ألف عضو (٤٢) (وهذا المجموع لا يشمل مئات الآلاف الذين استهدفهم التعليم والوعظ الميثودي). وما لم يتوقعه سميث هو أن هذا العدد قد تضاعف إلى أربعة أمثال في نهاية القرن. كما أنه لم يتوقع مدى، أو قوة الميثودية بين الطبقات الوسطى في صورة مذهب الكنيسة الإنجيلية، ولم يتوقع أن يحث هذا المذهب على «الإصلاح الأخلاقي»، والحركات ذات النزعات الخيرية التي كانت جزءا مميزا من التنوير البريطاني.



سادسا

«عصر الأريحية»

إن «الحاسة الخلقية»، أو «العاطفة الأخلاقية»، «الفضائل الاجتماعية»، أو «الوجدانات الاجتماعية»، فكرة «الأريحية»، «التعاطف»، «المشاركة الوجدانية» هي المصطلحات المحددة للفلسفة الأخلاقية التي كانت في صميم التنوير البريطاني وأعماقه. فقد كانت هذه الأخلاق الاجتماعية هي القاسم المشترك بين «الاثنين سميث» و«الاثنين بيرك»، وبين الفلاسفة العلمانيين والمتحمسين المتدينين، وبين كنيسة أساقفة إنجلترا والوعاظ والمبشرين الويزليين. وهذه الأخلاق هي التي وجدت تعبيرا عمليا في حركات الإصلاح، والمشروعات الخيرية التي ازدهرت إبان القرن، وبلغت ذروتها فيما وصفته الكاتبة

«قد عملت النزعة الإنجيلية والفلسفة الأخلاقية معا، مع أنهما اختلفتا في الإلهام والميل، من أجل ما اعتبرتاه القضية العامة وهي: الإصلاح المادي، وكذلك «الإصلاح الأخلاقي» للناس»

المؤلفة

الإنجـيليـة حنة مـور Hannah More (*) (ليس بالمدح تمامـا) بـأنه «عـصـر الأريحيـة»، «وفيـما أطلق عليه مؤرخ «فيمـا بعـد «نزعة العمل لخير الإنسانية الجديدة» (١).

وفي أوائل القرن، اعترض برنارد ماندفيل على الأخلاق الاجتماعية التي أصبحت مهيمنة في بلده، وعزاها إلى الكاتب النبيل لورد شافتسبري، الذي «تصور أنه كما أن الإنسان خلق من أجل المجتمع، فإنه كذلك لا بد من أن يولد مزودا بشعور رقيق تجاه الكل الذي هو جزء منه، وبميل للبحث عن رفاهيته» (٢). وبعد حقب، تذكر قاض في لندن، الذي أحزنه ما اعتبره التساهل المفرط الذي ظهر تجاه المجرمين، شافتسبري، الذي وبخ هنري فيلدنغ H. Fielding (**)، لأنه «حط من شأنه» برد الفضيلة إلى «المشاعر الخيرة»، واخترع «تلك العبارة الرائجة، وهي طيبة القلب، التي استُخدمت يوميا بديلا للإحسان، ولا تكاد تتعدى فضيلة حصان، أو كلب». ويقول إن رواية توم جونز Tom Jones قد أفسدت الجيل الصاعد أكثر من أي عمل آخر. ويتذمر القاضي قائلا: «إننا نعيش في عصر، تكون فيه الإنسانية على الموضة» (٣).

لم يكن فيلدنغ روائيا فقط، بل كان أيضا قاضي الصلح (قاضيا في محكمة جزئية)، ومصلح السجن. وفي العام ١٧٤٠ (عدة أعوام قبل نشر رواية توم جونز) أثنى على فضيلة الإحسان التي «تلألأت في عصرنا أكثر من أي فترة أتذكرها في سجلات تاريخنا» (٤). وربما يكون قد برر هذا الزعم بالاستشهاد بكتاب «تاريخ لندن» الذي نشر العام ١٧٣٩، والذي يقدم بيانا مفصلا عن المدارس والمستشفيات، ومأوى الفقراء، والجماعات الخيرية والمحسنة التي ترعرعت في العاصمة. كتب وليم متلاند W. Maitland يقول «كما أن الرفاهية والثروة هما نتاج التجارة، فكذلك

(*) حنة مور (١٧٤٥ - ١٨٣٣)، كاتبة دينية ومصلحة اجتماعية إنجليزية. اهتمت بتثقيف الفقراء، فأنشأت النوادي للنساء والمدارس للأطفال. من أشهر أعمالها مسرحية «الأسير العنيد»، ومسرحية «بيرسي» [المترجم].

(**) هنري فيلدنغ (١٧٠٧ - ١٧٥٤)، روائي وكاتب مسرحي إنجليزي، يعتبر واحدا من مؤسسي الرواية الإنجليزية. من أهم أعماله: «توم جونز»، «جوزيف آندروز»، و«مأساة المآسي»... [المترجم].

التعليم، والكرم، والإحسان نتاجها ». وسره أن يعلن أن لدى إنجلترا، خلافا لبلاد أخرى، احتياطا وطنيا، ومشروعا للإغاثة، بالإضافة إلى عدد وفير من الصدقات الخاصة التي يدعمها إنجليز من كل الطبقات، الذين يجمعون مبالغ طائلة من المال لتدعيم الإغاثة العامة [٥]. وفي العام ١٧٥٦، عندما ظهرت الطبعة الثانية، كان لا بد أن يكتب هذا القسم من الكتاب بتفصيل أكثر ليتسع للجماعات الكثيرة الجديدة، والمؤسسات التي أُسست في هذا الوقت. ثم امتدح متلاند أبناء وطنه على «روح الأريحية المسيحية الحقيقية، التي سادت بيننا في هذا الوقت بوجه عام، لتصبح الشرف العظيم لهذا العصر وهذه الأمة» [٦].

ولم ينصف توكفيل بريطانيا في ربط الجمعيات التطوعية والمجتمع المدني، بالولايات المتحدة كما لو كانت حالة فريدة تخص هذا البلد. وسلم بأن فكرة (المشاركة السياسية) مستوردة من إنجلترا، ولكن الأمريكيين أبدوا براعة وثباتا أكبر في استخدامهم «المشاركة المدنية». وذاك هو الفرق، كما يرى، بين المجتمع الأرستقراطي والمجتمع الديموقراطي. ففي المجتمعات الأرستقراطية، ثمة حاجة ضئيلة إلى المشاركة لأن قلة من الأفراد والأثرياء جدا وذوي النفوذ لديهم القدرة على أن ينفذوا المشروعات العظيمة بأنفسهم، في حين أنه في المجتمعات الديموقراطية يكون كل فرد عاجزا بنفسه، ومن ثم يكون مضطرا إلى الاتحاد مع غيره [٧].

لقد كان هناك عدد كبير من هذه الجمعيات، ومجتمع مدني مفعم بالحرية في بريطانيا طوال القرن الثامن عشر (وكذلك في القرن الذي تلاه، عندما كان توكفيل يكتب). لقد أُنشئت «الجمعيات» من أجل كل نوع من الأغراض النبيلة مثل: «تدعيم المعرفة المسيحية وتشجيعها»، «تحسين حالة الفقراء وزيادة صنوف رفاهيتهم وراحتهم»، «إصلاح آداب السلوك»، إلغاء الرق، ورعاية صنوف من المساكين بما في ذلك الأطفال الذين لا مأوى لهم، والبحارة المرضى والعاجزون، ويتامى القساوسة، والعاهرات، وكناسو المداخن، والمجرمون الذين تم الإفراج

عنهم، والمجرمون المحتملون (أعني الأولاد الفقراء الذين قد يغريهم البعض على حياة الجريمة)، والصم، والبكم، والعمي، والكسح. (تخصصت «جمعية إنسانية» لرد الغرقى إلى الحياة). ولم يكن الأقوياء والأثرياء فقط، كما يعتقد توكفيل، هم القوى المؤثرة في هذه المشروعات. فقد يعير لورد أو ليدي اسمه، أو اسمها، لجمعية ما أو أخرى، بيد أنه بوجه عام لم يكن الرجال والنساء الأثرياء جدا، أو ذوو المنزلة الاجتماعية العظيمة - مثل الصناع، والتجار، وموظفي الحكومة، وأعضاء البرلمان، والكتاب، والكهنة، والبحارة، والعسكريين المتعاقدين - هم الذين وضعوا المشروعات، وأداروها، وأمدوها بالمال.

لقد كانت كلمة «نزعة خيرية» مثل كلمة «أريحية» و«شفقة» رائجة آنذاك بقدر كبير؛ بالمعنى الأصلي «لحب البشر»، ومن حيث إنها تنطبق على المشروعات الخيرية الكثيرة التي ازدهرت حينذاك. فقد تم تأسيس ما يزيد على مائة مؤسسة، وجمعية في غضون القرن، ولم تساهم أعداد غفيرة من الناس بالمال فقط، بل بالوقت الكافي، والطاقة الكبيرة في قضية ما، أو عدة قضايا، وجعلت النزعة الخيرية مهنة؛ مهنة كاملة (أو كاملة إلى حد كبير) [٨]. ومن بين الأعلام الشهيرين الذين يعتبرون ممثلين لمحبي الخير: جون هوارد، جوناز هانواي، توماس غلبرت، هنري هور، توماس كورام، غريفث جونز، توماس برنارد، جون وهنري ثورنتون، ريتشارد رينولدز، وسارة تريمر. وفي العام ١٧٨٠، أشاد إدموند بيرك، في خطاب أيَّد فيه إصلاح السجن، بذكر هوارد، الذي تجول في كل أنحاء أوروبا ليس، كما يقول بيرك، من أجل متعة شخصية أو جمالية، ولكن «ليغوص في أعماق السجناء تحت الأرض، ويغوص في عدوى المستشفيات، ويقوم بمسح لمساكن الحزن والألم، ويتفحص مدى وأبعاد البؤس، والإحباط، والازدراء، ويتذكر المنسي، ويهتم بالمهمَل، ويزور المنبوذ، ويقارن مآسي الناس في جميع البلاد، ويصور هذه المآسي... لقد كانت رحلة بحرية للكشف، لقد كانت طوافا بحريا للإحسان» [٩]. (ومات هوارد فيما بعد من عدوى انتقلت إليه عندما كان يعالج سجينا في روسيا).

كما كان محبو الأعمال الخيرية مصلحين لا محالة، كشفوا عن الظروف البائسة في السجون، وإصلاحيات الأحداث، واقترحوا صنوفا من الإصلاحات الاجتماعية والقانونية، وأسسوا مؤسسات جديدة ودعموها ماليا. فقد أسس خمسة مستشفيات كبرى في لندن وتسعة مستشفيات في الريف، فيما بين العام ١٧٢٠ والعام ١٧٥٠، وشهد نصف القرن التالي تأسيس مستوصفات، وعيادات، ومستشفيات متخصصة (مثل مستشفى الولادة، ومستشفى الأمراض المعدية، ومستشفى الأمراض العقلية). ونص قانون على الاهتمام بالتمريض في البلدة بالنسبة إلى أطفال المعوزين، كما نص على إجراءات أخرى مثل: تمهيد شوارع كثيرة في لندن ونزحها، وتنظيف معظم أزقتها القذرة، ونجم عن ذلك انخفاض بالغ التأثير في معدلات الوفاة، بالنسبة إلى الأطفال بصفة خاصة. وكانت نسبة وفيات الأطفال دون سن الخامسة، في وسط البلدة، إلى عدد الأطفال الذين عُمدوا ٧٥ ٪ تقريبا ؛ وبلغت هذه النسبة أكثر من ٤٠ ٪ تقريبا في نهاية القرن [١٠] (*).

لقد جاء محبو الأعمال الخيرية والمصلحون في أحجام مختلفة، وأشكال مختلفة. ولا يُدرج وليم هوغارث W. Hogarth (**) عادة، في هذه المجموعة، على الرغم من أنه واحد منهم بالتأكيد. لقد كانت رسوماته الكاريكاتيرية تصريحات أخلاقية قوية، وكانت مؤثرة على الأقل - قياسا بمرات انتحالها وقرصنتها لتستخدم في الروايات والمسرحيات - مثل مواعظ المبشرين، وإلهامات المصلحين الأكثر معقولية ورصانة (***). فيصور رسمه الكاريكاتيري «زقاق

(*) يرى روي بورتر أن «ثقافة القياس الكمي» التي أنتجت إحصاء الأحوال المدنية هذه هي نفسها نتاج ثانوي للاهتمام بالصحة العامة من جانب الأطباء، والحاسبين، وموظفي الحكومة. وما كان يُنظر إليه على أنه حوادث تعكس تعسف الوجود، يُنظر إليه الآن على أنه دليل فسيولوجي على الأمراض التي يمكن التحكم فيها [١١] [المترجم].

(**) وليم هوغارث (١٦٩٧ - ١٧٦٤)، رسام إنجليزي، تغلب على كثير من أعماله روح النقد الاجتماعي اللاذع. عُني أيضا برسم الوجوه، وتصوير الموضوعات التاريخية. من أهم أعماله «زواج على الموضة»، و«انتخاب» [المترجم].

(***) ومع ذلك كانت صورا كاريكاتيرية ويجب ألا تؤخذ حرفيا. ويقول مؤرخ حديث، معلقا على أحد المناظر الأكثر غرابة وخيالا في سلسلة «الجد والخمول»، «ربما يقدم صورة منصفة للحالات التي كان يعيش فيها الفقراء آنذاك» [١٢]- هذا عن صورة «صبي خامل» ينام مع عاهرة، في حجرة بشعة قذرة، مع قطة سقطت في مدخنة تبحث عن فأر [المؤلفة].

الجن» Gin Lane الرجـال والنسـاء في حـالات انغـمـاس السـكران: فـرجل هـزيل ونحيف يقضم عظمـة، ورجل آخـر يشنق نفسـه، وامـرأة مسلوبة العقل ترضع طفلا صغيـرا وتترك ولدها يتدلى إلى أسفل الزقـاق. وعلى مـدخل مـحلات الخـمـر نقش يقـول: «سكران مـقـابل بنس، سكران مسطول مقابل بنسين، مصاصة نظيفة مجانا». ويصوّر رسم كـاريكاتيـري مـصـاحب، بعنوان «شـارع البيـرة»، البـديل المفيـد للجن، نساء ورجـالا سعداء وبُدناء يشربون البيـرة؛ ولافتة الحانة هنا عليها حاصدون مبتهجون يرقصون حول كومة قش. وربما ليس من قبيل المصادفة أن العام نفسه؛ العام ١٧٥١، شهد مرور قانون ينظم بيع الجن الرخيص. وسلّم مـعـاصـرون بما أكده مـؤرخون بعـد ذلك؛ وهو أن هذا الإجراء كان حدثا مهما في تاريخ لندن الاجتماعي.

ومع ذلك فـإن سلسلة «الجد والخمـول» كانت إرشادية بلا خجل. إذ يبين هـوغـارث أنـهـا تـتبـعـت مسيـرة تلميـذين زميلين «أحدهـمـا تلقى مجموعة من الدروس، وناضل من أجل تحقيق تلك الأهداف التي كان من أجلها تلميذا، فأصبح شخصا له قيمته، ومفخرة لوطنه، في حين أن الآخر، الذي استسلم للخمول، أصبح فقيرا بالطبع، وانتهى به الأمر، طبعا، إلى الهلاك والموت» (١٣). وثمة رسائل أخلاقية أخرى تجسدت في لوحات هذه السلسلة الاثنتي عشرة مثل: سوق الصبي الخامل إلى مكان إعدامه، بمرافقة الواعظ الميثودي الذي هداه فيما يبدو إلى درجة أن الصبي اشترك معه في إنشاد ترنيمة دينية؛ واللوحة الأخيرة حيث استمتع حشد هائل من الناس بمنظر شنقه في تايبرن (*) Tyburn معرض تايبرن، كما كان يسُمى بازدراء واستهزاء. ويصور المنظر الأخير الغضب البالغ الذي عبّر عنه صديقه هنرى فيلدنغ مرارا وتكرارا إزاء «عادة الإنجليز الهمجية في إهانة والسخرية من البائسين» (١٤). والسلسلة كلها كانت، بمعنى ما، تعليقا على حياة صديق آخر، وهو

(*) مكان للمشانق، يقع بالقرب من ماربل آرش الحالية في لندن منذ القرن الثاني عشر حتى القرن الثامن عشر. حيث تمت أول عقوبة شنق في العام ١١٩٦. وكانت تستخدم عدة مشانق خشبية حتى عندما جرى نصب مشانق دائمة. وكان من بين الذين شنقوا: بيركن ووربك، وإدموند كامبيون [المترجم].

بنيامين فرانكلين الذي بدا في شخصه أنه يمثل أو يصور التقدم المنتصر للصبي الجاد. وكان الخطاب الأخير الذي تسلمه هوغارث قبل وفاته، بمنتهى الاغتباط، من فرانكلين.

وفي «مراحل القسوة الأربع» حوّل هوغارث قضية أزعجت البيورتان في القرن السابع عشر، وتبلورت في القرن الثامن عشر بصورة أكثر وضوحا، حولها إلى عمل درامي. لقد كان لصور هوغارث الكاريكاتيرية الخاصة بالقسوة على الحيوانات حدان مزدوجان: الأول هو أنها تبين «معاملة الحيوانات الهمجية، التي تجعل منظر شوارع عاصمتنا محزنا للغاية لكل عقل عطوف وحنون»، والثاني هو أنها توضح الأثر الوحشي لتلك الهمجية في الناس الذين يقومون بمعاملة الحيوانات بمثل هذه المعاملة [١٥]. إن الغلام الذي يسيء معاملة الحيوانات في المنظرين الأولين يشب ليغوي خادمة، ويحرضها على السرقة، ثم يقتلها؛ وتبين اللوحة الأخيرة جثمانه، ولاتزال عقدة المشنقة تطرق رقبته، مشرعا من الرأس حتى أصبع القدم، مع كلب يقضم أمعاءه. وبعد سنوات، بعد أن أوقفت إجازة القوانين الألعاب الدموية (مثل تعذيب الثيران والدببة، ورمي الديوك، ومصارعة الكلاب)، طاب له أن يعتقد أن عمله (صورت أحد رسومه منظر اللعب في ساحة مصارعة الديكة) «قد كبح روح الهمجية الشيطانية» التي هيمنت في البلد [١٦]. ووبخ كتاب كان أكثر رواجا بالنسبة إلى المراهقين، ومؤلفه هو «توم تليسكوب» T. Telescope، والذي يحمل العنوان العجيب: «نسق الفلسفة النيوتوني الملائم لقدرات السادة والسيدات الشباب «قُراءه على أضرار القسوة على الحيوانات، وانتهز الفرصة ليمد هذا الدرس إلى الرقيق، والآدميين الآخرين. وكان موضوع محاضرة توم الأخيرة هو: «الرفق بالحيوانات، نعم، ولكن الرفق أكثر بالموجودات البشرية» [١٧].

وعند مناقشة الحملة ضد الألعاب الدموية، ربطها المؤرخ لورنس ستون Lawrence Stone بتدفق اتجاهات جديدة، وانفعالات أوحت بها نشأة «نمط مثالي جديد؛ هو إنسان

العاطفة، أو إنسان الشعور، النموذج الأصلي للحركة الرومانسية في أواخر القرن الثامن عشر» [١٨]. وربط مؤرخون آخرون «ثقافة الإحساس» بـ «ثقافة الإصلاح»، و«عبادة الأريحية» [١٩]. لا يفكر المرء، عادة، في شافتسبري، وهاتشيسون، وسميث، وهيوم، أو بيرك، على أنهم رومانسيون، ومع ذلك فإن فلسفاتهم، التي تخللتها فكرتا العاطفة والشعور، قد تجعلهم يوصفون بأنهم كذلك تماما. لقد أعطى الإحساس الرومانسي بعدا استاطيقيا، وانفعاليا لفلسفتهم الأخلاقية، حتى أن فكرة الفضيلة - وأعني الفضيلة الاجتماعية والفضيلة الخاصة كذلك - كانت لها جذور أعمق من العقل المحض، بل وحتى من التجربة. لقد كتب مؤلف «إنسان التجربة» يقول إن «الشفقة هي الترف الأعظم الذي تستطيع روح الإحساس أن تستلذ منه» [٢٠].

كما ارتبط الجمال بالفضيلة. وقد حدد شافتسبري المزاج بأن ساوى بين «الذوق» في المجال الاستاطيقي و«الحاسة» في المجال الأخلاقي، وبين «الحقيقة الشعرية» والحقيقة الأخلاقية، وبين الجمال «والسلوك السمح، واطراد السلوك، واتساق الحياة وآداب السلوك» [٢١]. وكذلك وجد هاتشيسون، الذي افترض حاسة داخلية للجمال تشبه الحاسة الداخلية للأخلاق، أن «الجمال الخارجي» للأشخاص هو انعكاس «لفضيلتهم الملازمة» [٢٢]. والخيال بالنسبة إلى سميث هو مصدر التعاطف - «إذ إننا لا نستطيع إلا عن طريق الخيال أن نكوّن أي تصور عما تكون إحساساته - أعني سيئ الحظ - وكذلك الحال بالنسبة إلى الجمال. حقا، لقد كان الاهتمام «بجمال النظام، وبجمال الفن والتدبير» هو الذي جعل الناس يميلون إلى تلك المؤسسات التي دعمت «الرفاهية العامة» [٢٣].

لقد كان عمل بيرك الأول الأكثر أهمية، الذي قدّره معاصروه تقديرا عظيما، عن الاستاطيقا. وقد جعله كتابه «بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن الجليل والجميل» - وهو كتاب كتبه في شبابه -

وغالبا ما نتذكره - يستحق مكانه في سجلات تاريخ التنوير، حتى بين بعض المؤرخين الذين انتقدوه بشدة مع ذلك من حيث إنه رجعي؛ لأنه نُظر إليه على أنه إنكار للنزعة الكلاسيكية، ومبشر بالنزعة الرومانسية [٢٤]. فموضوع رئيسي من موضوعات الكتاب، وهو ارتباط الجليل بالرعب والفزع - هو الخلاصة الكاملة للنزعة الرومانسية كما هو معبر عنها في فقرة عن تصور ملتون للموت وهي: «الكل ظلام، غير يقيني، مشوش، ومرعب، وجليل إلى أقصى درجة» [٢٥]. ومع ذلك، فإن بيرك عندما أكد، بأسلوب رومانسي جيد، أسبقية الحواس والعواطف على المبادئ الكلاسيكية للموضوعية والكمال، فإنه أصر على أن ثمة معايير استاطيقية مستمدة من «طبيعتنا المشتركة»، أعني من «عاطفة مشتركة لكل البشر». هذه العاطفة المشتركة، أو الشعور بالتعاطف الذي يحث على الوجدانات الاجتماعية، ينطبق على الفنون أيضا؛ لأنه «عن طريق هذا المبدأ ينقل الشعر، والتصوير، والفنون الأخرى المثيرة للعواطف انفعالاتها من صدر إلى آخر، وتستطيع في الأغلب أن تدخل بهجة وسرورا على سوء الحال، والبؤس والموت نفسه». وبذلك، فإنه لكي نفهم التراجيديا الأدبية، يجب علينا أن نفهم أولا التراجيديات الحقيقية: «كيف نتأثر بمشاعر أقراننا في ظروف المصائب والكرب الحقيقية» [٢٦].

وفي الروايات كذلك، ارتبط الإحساس بالأخلاق. وقد جعل صموئيل ريتشاردسون (*)، وهنري فيلدنغ، ولورانس ستيرن، وأوليفر غولدسميث (**)، وراد كليف (***) وحشد من كتاب آخرين كانوا مشهورين آنذاك، لكنهم أغفلوا الآن، ذلك ذروة ما يسمى بالرواية

(*) ريتشاردسون، صموئيل (١٦٨٩ - ١٧٦١)، روائي إنجليزي، اتخذ الرواية وسيلة للتحليل السيكولوجي وطرح القضايا الأخلاقية. من أشهر أعماله: «باميلا»، و«كلاريسا أو تاريخ سيدة شابة» [المترجم].

(**) جولدسميث أوليفر (١٧٣٠ - ١٧٧٤)، شاعر وراوئي، وكاتب مسرحي بريطاني. من أشهر أعماله: «الرحالة»، و«قس ويكفيلد» [المترجم].

(***) راد كليف آن (١٧٦٤ - ١٨٢٣) روائية إنجليزية، تعتبر من أركان الرواية القوطية. من أشهر أعمالها: «قصة الغابة»، و«أسرار أودولفو الايطالي» [المترجم].

العاطفية – أعني المغالاة في التعبير عن العاطفة المنمقة بالأخلاق إلى حد كبير. وتُعد رواية روسو «إيلويز الجديدة» (التي نُشرت العام ١٧٦١) الرواية العاطفية والأخلاقية الأبرز. بيد أن رواية ريتشاردسون «باميلا» سبقت رواية روسو بعقدين، وطُبع منها خمس طبعات خلال العام الأول. وتبعتها أعداد وفيرة من الروايات والمسرحيات، والقصائد الشعرية، والمجلات (مثل مجلة السيدة، والأنثى المتفرجة) بأسلوب مشابه، حيث لا تؤكد الفضيلة نفسها بإنكار، أو قمع الانفعالات، وإنما بجعل الانفعال فاضلا.

وحتى الميثوديون أدوا دورهم في هذه الثقافة. إذ ادعى ويزلي نفسه أنه استاء من عنوان رواية ستيرن «رحلة عاطفية في فرنسا وإيطاليا». فيقول متعجبا «عاطفية! ما هذا؟ إنها ليست كلمة إنجليزية؛ فليقل قارية. إنها هراء؛ فهي لا تنقل فكرة محددة» [٢٧]. ومع ذلك فإنه كان هو وأتباعه ضلعا كبيرا في ثقافة الإحساس هذه من حيث إنهم روائيون، وفلاسفة. فقد نشر الميثوديون روايات وقصائد عاطفية (مهذبة إلى حد ما، بلا ريب) بالإضافة إلى مواعظ وكتيبات. وكان في لب لاهوتهم مشاعر، وعواطف، وانفعالات تم التعبير عنها بصلوات، وترانيم دينية، ومواعظ، وخدمات شخصية للمرضى والمحتاجين.

وكان الآخرون الذين لم يكونوا عاطفيين ورمانسيين بصورة ملحوظة مستجيبين إلى حد كبير للعاطفة حتى يجدوا سببا إنسانيا لإظهار تعاطفهم. فقد كتب دانيال ديفو D. Defoe [*] كتيبا من أجل إنشاء مستشفيات؛ واستحسن ماندفيل إعانة الفقراء بالنسبة إلى كبار السن والمرضى، وكانت حنة مور مناصرة متحمسة لمدارس الأحد. وفي العام ١٧٥٨، لاحظ صموئيل جونسون، الذي تذكر تدفق المال والتعاطف مع ضحايا زلزال لشبونة قبل هذا العام بثلاث سنوات (وهو كرم لفت

(*) دانيال ديفو (١٦٦٠ – ١٧٣١)، كاتب إنجليزي، عرف بكتابة الكراريس أو الكتيبات السياسية، فانتهى به نشاطه في هذا الميدان إلى الاعتقال فالسجن (١٧٠٢). من أشهر أعماله رواية «روبنسون كروزو» [المترجم].

الأنظار بصورة كبيرة عن طريق واقعة هي أن الضحايا كانوا أجانب وكاثوليك)، نقول لاحظ صموئيل جونسون بامتعاض أن «كل يد كانت على استعداد لأن تساهم بشيء ما، وكل لسان انشغل بصنوف من المناشدة والاستجداء، واستخدم كل فن من فنون المتعة لمدة وجيزة لمصلحة الفضيلة» [٢٨] وتبنى ويزلي في نهاية حياته إجراء العصر: «بينما يزداد الترف والدنس من جهة، فإن الأريحية والشفقة نحو كل صور الأسى الإنساني تزداد، من جهة أخرى، على نحو لم يكن معروفا من قبل، من عصور العالم الأولى» [٢٩].

لا يُدرج التعليم عادة تحت باب الأريحية والشفقة، وحتما لا يُدرج تحت باب العاطفة والإحساس. ومع ذلك فقد كان بالنسبة إلى الفقراء جزءا مهما من الثقافة التي انعكست في التنوير البريطاني. لقد بدأت حركة المدارس الخيرية في العام ١٦٩٩ عن طريق جمعية تشجيع وتدعيم المعرفة المسيحية. وفي غضون ثلاثة عقود كان هناك ما يزيد على ١٤٠٠ مدرسة تقدم خدمات لبت احتياجات ما يزيد على ٢٢ ألف تلميذ [٣٠]. وتصوّر هذه المدارس، كما يري إديسون، وستيل، «مجد العصر»، أو «المثال العظيم للروح العامة التي أنتجها العصر» [٣١] وكانت، بالنسبة إلى ماندفيل، دليلا آخر على النفوذ الخفي لشافتسبري وأتباعه. إذ إن «الانفعال المفعم بالحماسة» الذي ألهمت به المدارس شجعه على أن يضيف إلى الطبعة الجديدة لمؤلفه «حكاية النحل» مقالا عنها يؤكد، كما يتوقع، الرأي السائد عنه وهو أنه «غير متسامح، وقاسي القلب، وعديم الرحمة، إن لم يكن شريرا، وبذيئا، ووغدا ملحدا». وينتقل، وهو رابط الجأش، ليتهم المدارس بالتشجيع على الرذائل التي كانت تهدف إلى تصحيحها. فبدلا من أن تخمد الجرائم وصنوف الاضطراب الاجتماعي الأخرى، كما كان يزعم المدافعون عنها، كان لها أثر في التشجيع على الخمول بمنع الفقراء من العمل. وكان الخمول مسؤولا عن «زيادة الخسة والنذالة» بصورة أكبر من «الجهل الجسيم والبلادة».

> إن القــراءة، والكتــابة، والحــســاب ضــرورية جــدا لتلك الأعمال التي تحتاج إلى هذه المؤهلات، لكن عندما لا تعتمد حياة الناس على هذه الفنون، فإنها تكون ضارة جدا بالفقراء، الذين يكونون مـضطرين إلى سـد حـاجـة يومـهم عن طريق عملهم اليومي.. إن الذهاب إلى المدارس إذا ما قورن بالعمل هو خمول، وكلما استمر الصبيان في هذا النوع السهل من الحياة مدة أطول، فإنهم لن يكونوا مؤهلين تماما للعمل عندما يكبرون، من حيث القوة والميل (٣٢).

لقد كان ماندفيل محقا تماما في توقع أن آراءه قد أساءت إلى شخصيات العصر. وبينما انتقد ماندفيل المدارس من حيث إنها «ضارة بالفقراء» فإن آدم سميث ندد بمقاله من حيث إنه «ضار تماما» (٣٣).

لقد نجحت حركة المدارس الخيرية عن طريق منح تعليمية خاصة، ونجحت حركة مدارس الأحد في وقت لاحق من القرن. فقد وجدت مدارس الأحد التي بدأتها جمعية تكونت من الإنجيليكانيين والمنشقين تدعيما من الميثوديين والإنجيليين أيضا. وعند انتهاء القرن، كان عدد الطلاب المقبولين ما يزيد على ٢٠٠ ألف (٣٤). وفي أحيان كثيرة يُستشهد بحنة مور من حيث إنها تعبر عن الرأي السائد وهو أن التعليم يجب أن يقتصر على القراءة، وبصفة خاصة قراءة الكتاب المقدس والكتيبات الدينية، على افتراض أن الكتابة تشجع الأطفال على تطلعات لمنزلة اجتماعية أعلى من منزلتهم الحقيقية. وفي حقيقة الأمر، فقد كان للمدارس الخيرية الأولى تصور أكثر ليبرالية عن التربية، كما هو واضح وجلي من تذمر ماندفيل أنها تعلّم مواد «ضارة» مثل: القراءة، والكتابة، والحساب. ولقد قامت معظم مدارس الأحد بذلك أيضا كما يُستنبط من سجلات النفقات على كتب تعليم الهجاء، سجلات الأعمال، والأقلام، والمقاعد. وفي العام ١٧٩٥، تم توزيع ٩٤ ألف كتاب لتعليم الهجاء، وفي خلال عقد، تضاعف هذا الرقم (٣٥).

واعترض السبتيون (*) على الكتابة ولكن على أسس دينية فقط؛ وفي بعض الحالات كانت الدروس تعقد خلال الأسبوع حتى تتاح الفرصة لتعليم الكتابة. وفي نهاية القرن، رفض سير فردريك مورتون إيدن F. Morton Eden، في دراسته الضخمة «حالة الفقراء» الاعتراضات التي وجهت من قبل ضد تعليم الفقراء. «لقد أقر الآن من كل الوجوه بأن المكتسبات العقلية مفيدة لكل طبقة من طبقات المجتمع، ومن المحتمل أن يصبح أبناء عمالنا أعضاء نافعين للدولة في ذلك المجال من الحياة الذي قُدر لهم، بسبب تعليمهم القراءة، والكتابة، والحساب» (٣٦).

لقد كانت مدارس الأحد ظاهرة اجتماعية مثلما كانت ظاهرة دينية وتربوية. فبغض النظر عن تعليم الفقراء، كان لها أثر طبيعي في تنمية النوع نفسه من الروح العامة التي نمتها الحركة الويزلية. لقد جعلتهم الجولات التنزيهية، وحفلات الشاي، والنوادي، كما لاحظ توماس لاكيور T. Laqueur، مؤرخ الحركة الرئيسي، «صورة مركزية لحياة مجتمع طبقة عاملة»؛ وذلك لأن المعلمين كانوا في الأغلب من طلاب سابقين وآباء (ويذكرنا هذا، أيضا، بالميثودية؛ حيث كان يُختار الوعاظ أو المبشرون من الجمهور). كما كانت المدارس نتيجة «وجهة نظر جديدة، أكثر إنسانية، وتسامحا، وأكثر تفاؤلا بالفعل عن الطفولة» (٣٧)، كما لاحظ لاكيور. وهكذا عكست الحركة بالنسبة إلى تعليم الفقراء نفس الإحساس، والأخلاق اللذين ألهما حركات خيرية أخرى، وحركات إصلاح أخرى من حيث إنها حملة ضد القسوة على الحيوانات، ومن أجل إلغاء الرق، وإصلاح السجن وإصلاحات قانونية، وتأسيس عدد غفير من الجماعات التي تعهدت بتخفيف صنوف من المساوئ الاجتماعية.

(*) السبتيون Sabbatarians هم المسيحيون البروتستانتيون الذين يعتبرون يوم السبت اليوم السابع في الأسبوع الذي يجب ألا يُلتفت فيه لشؤون الدنيا على أن يكرسوه للتعبد والصلاة [المترجم].

ولم يحث على هذه المشروعات التعليمية - الحركة الخيرية وحركة الإصلاح بوجه عام بالفعل - الراديكاليون. فإسهامهم في الإصلاح التعليمي لم يتضمن، في واقع الأمر، سوى أبناء الطبقة المتوسطة والطبقة العليا. وقد اقترحت ماري ولستونكرافت، التي كانت تدرس في مدرسة بنات، في كتابها «أفكار عن تعليم البنات» أنه يجب أن تتعلم البنات مع الأولاد وبنفس الطريقة التي يتعلم بها الأولاد، بدلا من فصل المدارس الداخلية حيث يلتقون معا، ويتم تشجيعهم على تطوير أسوأ عادات جنسهم. إن الكتاب في ذاته ممتع، واستهلال مناسب لكتابها «دفاع عن حقوق المرأة» الذي ظهر بعد الكتاب المشار إليه آنفا بخمس سنوات. بيد أنه لم يدخل في مناقشات أو نقاشات تخص التربية حينذاك ولا فيما بعد. ولم يحث الراديكاليين على أن يضعوا أي فكرة من أفكاره موضع التنفيذ، أو يكون له دور في التجارب التربوية التي جذبت كثيرا من مواطنيهم.

لقد افتن الفقراء أنفسهم بالأخلاق نفسها التي حفزت المصلحين ومحبي أعمال الخير، والأخلاق التي ربطت روحا عامة بروح الاعتماد على النفس. وكانت جمعيات الصداقة - مثل نوادي التأمين، بصفة خاصة - التي أسسها عمال من أجل المساعدة المتبادلة، كانت طوعية، ومستقلة، وتتمتع بحكم ذاتي، ودعم ذاتي. فالأعضاء كانوا يساهمون بمبالغ مالية منتظمة (وكانت تحفظ، في السنوات الأولى، في خزائن فولاذية، أو في صناديق خشبية)، لكي توزع على أولئك المعوزين بسبب المرض، والعجز، والبطالة، أو لكي تدفع للجنائز، أو الأزمات الطارئة الأخرى؛ واستخدمت بعض الجماعات أطباء محليين لمعالجة المرضى. لقد أدت جمعيات الصداقة، مثل مدارس الأحد، وظيفة اجتماعية مهمة، إذ جمعت الناس معا، أحيانا في مقر عام محلي، ومن أجل غرض عام، وبروح عامة. وقد حازت، في العام ١٧٩٣، اعترافا قانونيا في قانون برلماني نص على «التشجيع والإعانة». وفي العام ١٨٠١، قدّرت دراسة معاصرة أن هناك ٧٢٠٠ جمعية صداقة بعضوية ما يقرب من ٦٥٠ ألف ذكر راشد - وهذا العدد من مجموع سكان بلغ تسعة ملايين [٣٨].

يجب أن نتذكر أن كل هذه المشروعات الخاصة، والطوعية - صدقات، مؤسسات خيرية، جمعيات صداقة - كان يكملها نظام إعانة محكم ومتقن. وقد اتسع هذا النظام، في العام ١٧٩٥، بقبول «نظام سبينهاملاند» Speenhamland (*)، في بعض المقاطعات؛ وهو نظام يقدم إعانة للأعباء العائلية ليس للمعوزين فقط، بل لكل «فقير وكل شخص مجتهد» دخله من دون مستوى يحدده ثمن رغيف الخبز وحجم عائلته. وسُحب القانون الذي قدمه رئيس الوزراء بت Pitt في العام ١٧٩٦، والذي كان يهدف إلى الإقرار بأن الإعانة «حق وكرامة» عندما أضيفت إليه مساعدات إضافية ووكالات إشرافية بحيث أصبح غير قابل للتنفيذ. لكن حتى من دون هذه النصوص الإضافية زادت التمويلات العامة بصورة ملحوظة. ففي العام ١٧٧٦ بلغت التكلفة السنوية لإعانة الفقراء ١,٥ مليون جنيه؛ وفي نهاية القرن، زادت على ٤ ملايين جنيه.

ولم يكن هناك راديكالي سوى آدم سميث، الذي كتب، ينتقد بصورة ضمنية موعظة برايس الشهيرة التي تحمل هذا العنوان، يقول: «إن حب وطننا» يقوم على مبدأين هما: احترام الدستور، واهتمام بخير الآخرين وسعادتهم. «ومن لا يرغب في احترام القوانين وطاعة القاضي المدني لن يكون مواطنا، ومن لا يرغب في تحقيق رفاهية مجتمع أقرانه بأسره، بأي وسيلة تكون في وسعه، لن يكون مواطنا صالحا» (٣٩). ولقد كان التوري صموئيل جونسون الذي قال: «إن إعانة كريمة للفقراء هي الاختبار الحقيقي للحضارة.. إن حالة الطبقة الدنيا، الفقراء بصفة خاصة، هي السمة الحقيقية للتقدير الوطني» (٤٠) (**).

(*) هو نظام إعانة الفقراء وضعه قضاة Speenhamland في بيركشاير في العام ١٧٩٥. وينص على إعطاء إعانات من عوائد الإبرشية للأشخاص غير القادرين على إعالة أسرهم بسبب البطالة، أو الأجور المنخفضة [المترجم].

(**) تحدى جونسون أيضا القالب النمطي التقليدي للتوريين بكونه معارضا قاسيا على الرق. في زيارة إلى أكسفورد، قدم نخبا لـ «التمرد القادم في جزر الهند الغربية». وسخر في كتيبه في العام ١٧٧٥ «فرض الضرائب لا طغيان» من الأمريكيين حيث يقول: «ما هذا العواء الجهور الذي نسمعه من أجل الحرية بين الزنوج؟» (٤١) [المترجم].

وقد تكون الخاصية الأكثر شهرة لهذه الأخلاق الاجتماعية هي اجتيازها الحدود الدينية، والطبقية، والحزبية. وعندما تحدث إيلي هالفي عن «معجزة إنجلترا الحديثة» - وهي أن إنجلترا جنبت الناس الثورات التي سببت التدمير والتخريب في القارة - أعطى للميثودية دورا حاسما في هذه المعجزة [٤٢]. بيد أن الأخلاق الميثودية، كما يبين، شارك فيها آخرون من مذاهب فلسفية ودينية مختلفة. وقد تبين أن هذا التقارب للفكر والإحساس كان حاسما في هذه الفترة العصيبة من تاريخ إنجلترا. ففي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، لاحظ هالفي أن «المفكرين الأحرار في مخالطتهم لمحبي الأعمال الخيرية من الحركة الإنجيلية عملوا من أجل التحسين المادي والأخلاقي للفقراء. وفي غضون هذه الفترة» تحولوا «إلى النزعة الخيرية عن طريق تأثير المبشرين الميثوديين» [٤٣].

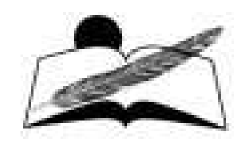
وقد اعترض مؤرخون على جانب أو آخر من تلك «المعجزة»، غير أن قلة منهم اعترضوا على دور النزعة الإنجيلية، وريثة الميثودية، في الحركة الخيرية. لقد افترض، بالفعل، أن كلمة «محب للأعمال الخيرية» أصبحت مرادفة إلى حد قريب جدا لـ «إنجيلي النزعة»، وتوحدت كلمة «النزعة الخيرية» مع تلك الأعمال الخيرة التي راقت أذواق إنجيلي النزعة [٤٤]. ومع ذلك فإن الحركة، كما يقول هالفي، تجاوزت المجال الديني. إذ إنها عكست الأخلاق الاجتماعية المهيمنة، التي كانت مزيجا مما هو ديني ودنيوي، ومما هو عام وخاص، ومما هو عام وفردي، ومما هو إنساني النزعة وما هو رومانسي. وإذا كانت النزعة الإنجيلية قد أدت دورا كبيرا في هذه الأخلاق، فإن الفلسفة الأخلاقية التي أعطتها أساسها الفلسفي قد أدت أيضا دورا كبيرا في هذه الأخلاق. وقد عملت النزعة الإنجيلية والفلسفة الأخلاقية معا، مع أنهما اختلفتا في الإلهام والميل، من أجل ما اعتبرتاه القضية العامة وهي: الإصلاح المادي، وكذلك «الإصلاح الأخلاقي» للناس.

لا ريب في أن صنوف الإصلاح، والجماعات، والمؤسسات التي عكست هذه الأخلاق، بدت وفق معايير أكثر حداثة غير كافية على نحو يرثى له، واستمرت مناظر السكر، والفسق، والقسوة، والبؤس، التي صورها هوغارث، مهيمنة على الخيال، وأخفت المقاصد الإنسانية الموجودة وراءها (كما أنها أخفت الآثار المفيدة العرضية لهذه الصور الكاريكاتيرية).

و لـ «عصر الأريحية» جانبه السفلي أو التحتي بصورة واضحة. فإذا كان قد أنتج جيلا من المصلحين وإنسانيي النزعة، فإن ذلك يرجع أساسا إلى أن هناك الكثير الذي كان يحتاج إلى إصلاح، بل وحتى الكثير الذي مس إحساسات الشخص الإنساني مسا جارحا. وبينما يجد مؤرخ أن العام ١٧٦٦ كان جديرا بالتقدير من حيث إنه عام نشر فيه جوناز هانواي Jonas Hanway «مناشدة جادة للرحمة بأبناء الفقراء»، وهو كتيب أعلن معدل وفيات الأطفال في ملاجئ الفقراء، ومهد الطريق للإطعام والإسكان بعيدا عن القانون، فإن مؤرخا آخر يستشهد بهذا العام من حيث إنه زمن عدد من اضطرابات الغذاء لم يسبق لها مثيل كان سببها إخفاق جمع المحصول - فقد بلغت هذه الاضطرابات ستين اضطرابا في فترة ثلاثة أشهر، وفق أحد الإحصاءات [٤٥].

ومع ذلك فإن مؤرخا آخر، وهو ديفيد أووين D. Owen يعزو الحركة الخيرية إلى مركب من «شفقة بيورتانية، ونظرة إنسانية أريحية، واهتمام بالمصلحة الوطنية» [٤٦]. ويشير آخرون أقل سخاء، إلى مزيج من الدوافع التي خدمت بها الشهامة العامة، وطيبة القلب الخيرة الاهتمام بالارتقاء بالذات، ورضا الذات [٤٧]. فقد كتب روي بورتر يقول إن «جمال هذا الجود المستتير زود بتشجيع على تدفق إحساس أسمى بين مستقيمي الرأي». بيد أنه لم ينكر التأثير العملي لهذا الجود في إنشاء مستشفيات، ومستوصفات ومؤسسات خيرية أخرى، وفي التحركات من أجل الإصلاح الخاص بالعقوبات، وإلغاء تجارة الرقيق [٤٨].

هذه هي الخاصية التي ميزت التنوير البريطاني، بصفة خاصة عند مقارنته بالتنوير الفرنسي. فقد كانت الأريحية فضيلة أكثر تواضعا من العقل، ولكن ربما كانت فضيلة أكثر إنسانية. لقد كان عصر الأريحية إلهاما أكثر تواضعا من عصر العقل، غير أنه إلهام أكثر عملية. وإذا كان عصر الأريحية هذا لم يف إلى حد كبير بما كان يرغب فيه مصلحون آنذاك، ومؤرخون الآن، فإنه مثّل، بالفعل - مثلما مثلت فكرة التنوير المحض - تقدما ملحوظا للروح والوعي، أو أنه مثل - على حد تعبير ديدرو في تفسيره لتنويره - «سيرا للروح الإنسانية إلى الأمام» (٤٩).



الفصل الثاني

التنوير الفرنسي:
أيديولوجيا العقل

156

withe

التنوير الفرنسي: أيديولوجيا العقل

وتماما كما أن توكفيل قدّم لدراسة أمريكا منظور المواطن الفرنسي، فإنه قدّم كذلك لدراسة فرنسا المنظور الذي اكتسبه من تجربته في كل من أمريكا وإنجلترا. لقد كتب في عمله عن «النظام القديم» يقول إن الاختلاف بين الفلاسفة الفرنسيين وأندادهم الإنجليز يعكس الدور المميز للمفكرين في البلدين.

في إنجلترا تعاون الكُتاب عن نظرية الحكم وأولئك الذين كانوا يحكمون بالفعل بعضهم مع بعض؛ فقد وضح الكتاب عن نظرية الحكم نظرياتهم الجديدة، أما الذين كانوا يحكمون فعدلوا، أو حددوا هذه النظريات في ضوء التجربة العملية. أما في فرنسا فقد كانت قاعدة السلوك، والممارسة منفصلتين ومتميزتين تماما،

«ربما يقال إن تهديد الرقابة والمحاكمة منع الفلاسفة في فرنسا من البحث في المشكلات الاجتماعية. مع أن هذا التهديد كان أكثر خطورة فيما يخص الدين، ولم يردعهم عن التأمل والكتابة في هذا الموضوع»

المؤلفة

وظلتا تحت إشراف المجموعتين المستقلتين وسيطرتهما تماما. فقد مارست مجموعة منهما الإدارة الفعلية، بينما وضحت المجموعة الأخرى المبادئ المجردة التي يقوم عليها الحكم الجيد، كما يفترضون؛ واتخذت مجموعة منهما الإجراءات الروتينية الملائمة لاحتياجات الساعة، وطرحت المجموعة الثانية قوانين عامة من دون أن تفكر في تطبيقها العملي؛ وحددت مجموعة منهما اتجاه القضايا العامة، وحددت المجموعة الثانية اتجاه الرأي العام [1].

وربما يكون توكفيل قد وضع أمريكا جنبا إلى جنب مع إنجلترا، لأن الكتاب هناك «عن نظرية الحكم، وأولئك الذين كانوا يحكمون بالفعل» لم يتعاون بعضهم مع بعض فقط، بل كانوا هم هم أنفسهم، حتى أن ما هو عملي وما هو نظري ارتبطا ارتباطا وثيقا.

وبالتأكيد، ثمة أسباب كثيرة للاختلاف والتباين بين صنوف التنوير الثلاثة وهي: طبائع البلاد السياسية التي تختلف تماما، وعلاقة الطبقات داخل تلك الأنظمة السياسية؛ طبيعة الكنائس وسلطتها ودورها في الدولة؛ وصنوف الاقتصاد بمستوياتها المتنوعة من نظام التصنيع وخضوعها لأنواع ودرجات مختلفة من تنظيم الحكومة، وكل الظروف التاريخية والاجتماعية التي ينفرد بها كل بلد، وتساعد في تشكيل طبيعته وشخصيته. إن الفلاسفة في فرنسا، الذين كانوا يعيشون في بلد لم يكن ذا طابع الحكم المطلق ولا حرا، ولم يستقم على حالة واحدة في ممارسته للرقابة والمقاضاة، والذي لم يخبر نوع إصلاح الكنيسة أو الدولة الذي قد يشجع جيلا آخر من المصلحين، نقول إن هؤلاء الفلاسفة كان يصعب عليهم أن يتطلعوا إلى التأثير في السياسة مثلما استطاع أندادهم في بريطانيا، وأمريكا أن يتطلعوا إلى التأثير فيها. إن ما استطاعوا أن يتطلعوا إليه هو التفكير الجريء والخيالي، التفكير الذي لا تقيده اعتبارات عملية مثل كيف تُترجم أفكارهم إلى حقيقة واقعية. لقد كانوا، بالفعل، أحرارا في أن ينظروا، ويعمموا بدقة؛ لأنهم كانوا أقل حرية في استشارتهم أو تقديم النصيحة والإرشاد.

لقد جسّدت «الموسوعة» روح التنوير الفرنسي، مثلما جسّد «الفدرالي» روح التنوير الأمريكي. وتكونت الطبعة الأولى من «الموسوعة» التي نُشرت بين أعوام ١٧٥١ و١٧٧٢، من سبعة عشر مجلدا من النصوص، وإحدى عشرة صفحة أخرى مطبوعة؛ وقد ظهرت سبعة مجلدات إضافية بين العام ١٧٧٦ والعام ١٧٨٠. كان عنوانها الفرعي طموحا إلى حد كبير، «قاموس مدروس للعلوم، والآداب، والفنون»، غير أن النشرة المطبوعة التمهيدية كانت مع ذلك أكثر طموحا: إذ كان ينبغي أن تكون تحليلا منظما «لنظام المعرفة البشرية وعلاقتها المتبادلة» [٢]. وقد جاوز ديني ديدرو، محررها الرئيسي، ذلك في المادة التي كتبها عن «الموسوعة»؛ فذهب إلى أن رسالتها «يجب أن تكون جمع كل المعرفة التي توجد الآن مبعثرة على سطح الأرض، والإعلان عن بنائها العام للناس الذين نعيش بينهم، ونقلها إلى أولئك الذين سيأتون بعدنا»، وبذلك تجعل الناس، في هذا العصر وفي جميع العصور ليسوا أكثر حكمة فقط، بل تجعلهم أيضا فضلاء بصورة كبيرة، وأكثر سعادة» [٣].

ولم يكن لـ «الفدرالي» هذه المزاعم العظيمة. إذ إن المقالات التي خُصصت من أجل غرض محدد، وبلد محدد انتهزت الفرصة للتأمل في الطبيعة البشرية والمجتمع، وتطلعت أيضا إلى صياغة مبادئ علم السياسة، بيد أن هذه التأملات نتجت عن اهتمامات مباشرة وعملية، وتم تطويرها بتواضع، بل وحتى على سبيل التجربة. وفي المقال الأخير حذر هاملتون مواطنيه من «الإنتاج الخيالي لخطة كاملة». «إنني لم أتوقع أبدا أن أرى عملا كاملا من إنسان غير كامل»، ومن المرجح أن العمل الجماعي لأناس كثيرين (وهو يتكلم عن الدستور، بيد أنه ينطبق على الفدرالي نفسه) لا يكون كاملا، إنه يكون مركبا من «أخطاء وأحكام مبتسرة، مثل مركب الحس الجيد، والحكمة» لأناس ذوي مصالح وميول متباينة [٤].

العقل والدين

لم يكن ولع الفلاسفة في فرنسا بالمبادئ المجردة فقط، كما يقول توكفيل، هو الذي جعلهم متفردين. فالذي جعلهم هكذا هو مبدأ معين: إنه العقل. وهذه الكلمة، التي تكررت باستمرار وفي السياقات الأكثر تنوعا، خدمت كتعويذة أو كشهادة لحسن النية وصواب الرأي (*). وقبل أن يعلن بين بمدة طويلة أن عصره هو «عصر العقل»، عرّف ديدرو الموسوعة بأنها أداة «عصر استدلال»، «عصر فلسفي» (٦). وقد أكملت المادة بدقة مادة أخرى جعلت الفيلسوف ليس فقط المتحدث بلسان هذا العصر الفلسفي، بل شيئا أكثر من هذا أيضا. ونذكر القارئ بالقول المأثور (الذي يعزى بتزمت إلى الإمبراطور أنطونيوس): «كم سيكون الناس سعداء لو أن الملوك كانوا فلاسفة، أو كان الفلاسفة ملوكا» (٧).

ولفكرة العقل نقيض: فكرة الدين. فقد أعلنت «الموسوعة» أن «العقل بالنسبة إلى الفيلسوف»، «هو مثل النعمة بالنسبة إلى المسيحي. فالنعمة الإلهية تدفع المسيحي إلى الفعل، والعقل يدفع الفيلسوف» (٨). والعقل، هنا، وكما هي الحال في موضع آخر، لم يوضع ضدا للدين؛ فقط أو يعرف بتعارضه مع الدين؛ بل مُنح، بصورة ضمنية، المكانة العقائدية المطلقة للدين نفسها. وبهذا المعنى، فإن العقل كان مرادفا للعقيدة الإلهية. وثمة حقيقة كبيرة في التقرير المألوف أن شعور الفلاسفة الفرنسيين بالعداوة ضد الدين كان نتيجة ثانوية لعدائهم للكنيسة الكاثوليكية؛ الكنيسة التي رأوها مستبدة، وقمعية في ذاتها، بل أكثر من ذلك متواطئة مع دولة استبدادية وقمعية. وكان هذا، بالتأكيد عاملا مهيمنا في تفكيرهم، بيد أنه لا يفسر تماما «الشراسة الدءوبة»، على حد تعبير توكفيل، لهجومهم على الدين (٩). وما كان على المحك بالنسبة إلى الفلاسفة

(*) الاستثناءان الجديران بالملاحظة، كما سنرى هما، مونتسكيو وروسو، اللذان لم يشاركا تبجيل الفلاسفة الفرنسيين للعقل، واللذان كانت لديهما علاقة مضطربة وغير سوية بهم. وقد عومل مونتسكيو باحترام شخصي على الرغم من أن أفكاره لم يُلتفت إليها أو رفضت، بينما نبذ فولتير روسو من حيث إنه «خائن»، ونبذه ديدرو من حيث إنه «ليس فيلسوفا» (٥) [المؤلفة].

الفرنسيين لم يكن سوى العقل. ولم ينف العقل شرعية الكنيسة الكاثوليكية فقط، وإنما أي صورة من صور الدين المؤسسي المعترف به، وما هو أبعد من ذلك، أي إيمان ديني يعتمد على المعجزات، أو العقائد التي تخالف قوانين العقل.

وبعض المواد التي كُلف بها ديدرو أو كتبها عن «الضمير»، و«التعصب»، و«اللاتدين»، و«التسامح»، و«عدم التسامح» - بدلا من معارضة الدين من حيث هو كذلك، دافعت عن التسامح الديني، وحرية اعتناق ديانات أخرى غير المذهب الكاثوليكي، أو، ربما، عدم اعتناق أي دين على الإطلاق، وزعم ديدرو في مادة «اللاتدين» أن هذه الحرية ليست لها نتائج خطيرة على المجتمع؛ لأن الأخلاق مستقلة عن الدين. ومواد أخرى، كتبها بارون هولباخ بصفة خاصة، كانت ضد الدين بصورة صريحة؛ فقد اقترح «القساوسة» و«الحكومة الدينية» أن الدين هو اختراع الكهنة البارعين الذين فرضوه على الجماهير الجاهلة والمهددة. ومع ذلك فإن آخرين قدموا تنازلات كافية للدين ليحولوا دون الرقابة والمحاكمة.

لقد كان المقال الذي كتبه ديدرو عن «العقل» غامضا على نحو نمطي ومتعمد، متملقا الدين بمنح الوعي منطقة يحق له فيها «قبول كامل من العقل» ثم يُسرع ليضيف أن ذلك لا يقيد، أو يقوض العقل، بل إنه بالأحرى يؤكد العقل في كل المسائل، حيث تكون هناك «فكرة واضحة ومتميزة». وفي هذه الحالات، لا يكون العقل سوى «الحكم الصادق والكفؤ»، أما الوحي فإنه يستطيع أن يؤكد الأحكام التي تقوم على العقل، ولكنه لا يستطيع أن يخالفها. ويذكّر ديدرو قُراءه بالقول «إننا أناس قبل أن نكون مسيحيين». وبعد أن ينتقد بشدة المبالغات المذهبية والمراسمية لمعظم الأديان، ينتهي إلى أن الدين «الذي هو شرف البشرية، والتفوق الأكثر امتيازا لطبيعتنا على الحيوانات، هو في الأغلب المنطقة التي يظهر فيها الناس أكثر لا عقلانية» (١٠).

وخارج نطاق «الموسوعة»، كان بعض الفلاسفة الفرنسيين أقل ضبطا لأنفسهم. فقد جاهر هولباخ، وكلود هلفتيوس، وجوليان دي لامتري بأنهم ملاحدة وماديون، في حين أن آخرين ادعوا الإيمان بصورة ما من المسيحية، ولم يرفضوا سوى سلطة الكنيسة ومؤسساتها. وكان فولتير، المؤله أو المناصر لدين طبيعي، فضلا عن ذلك مؤمنا بتسامح ديني. غير أن كراهيته «للخسة» (فقد أعلن ذات مرة أنه قصد أن يختتم رسائله بما أصبح توقيعه بهذه العبارة «اسحقوا الخسيس») (*) تجاوزت مسألة التسامح. فهي لم تكن موجهة فقط ضد عدم التسامح والتعصب، ولا ضد مؤسسات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وسلطتها فقط، بل ضد المسيحية نفسها. وقال ديدرو إنه عبر عن آراء معظم الفلاسفة الفرنسيين عندما أشاد بذكر فولتير من حيث إنه «اللامسيحي الجليل، والجدير بالاحترام، والعزيز» (١١). ووصف المؤرخ بيتر غاي، المعجب بفولتير، «اشمئزاز ونفور» فولتير من المسيحية بأنه «وسوسة في الأغلب». ومرارا وبانفعال شديد، يعود فولتير إلى الموضوع ويقول: «إنه ينبغي على كل إنسان حصيف، وكل إنسان جدير بالاحترام أن ينظر باشمئزاز إلى الطائفة المسيحية» (١٢).

«كل إنسان حصيف، وكل إنسان جدير بالاحترام» – وليس العوام، الذين هم في نظر بعض الفلاسفة الشهيرين ليسوا حصيفين، ولا جديرين بالاحترام، لأنهم مستعبدون من المسيحية. وأوضح ديدرو في المقال الذي كتبه عن «الموسوعة» أن العوام ليس لديهم دور في «العصر الفلسفي» الذي مجّد هذا المشروع. «إن الجمهور العام ليسوا مؤهلين حتى يستطيعوا أن يدعموا، أو يفهموا سير الروح الإنسانية إلى الأمام» (١٣). وكان في مقال آخر بعنوان «الدهماء» أكثر كراهية، واحتقارا بالفعل للجماهير. حيث يقول: «لا تثق في حكم الدهماء في مسائل البرهان، والفلسفة، فصوتهم هو صوت الفسق، والغباء، والوحشية، واللامعقولية والحكم المبتسر... إن الدهماء جهلة؛ وأغبياء... لا تثق بهم في مسائل الأخلاق؛ فهم عاجزون عن الأفعال القوية والنبيلة... والبطولة هي حماقة في نظرهم من الناحية العملية» (١٤).

(*) يقصد فولتير بالخسيس كل ما كان يراه خرافة أو تعصبا دينيا [المترجم].

ربما دلل ديدرو – وقد يكون ذلك أيضا هو قصد موسوعيين آخرين – على أن الجماهير كانوا في حالة تعيسة؛ لأنهم كانوا لايزالون في عبودية الدين والكنيسة، وسيحررهم تقدم التنوير من هذه الحالة الغارقة في ظلام الجهل. إنها رسالة معقولة للموسوعة أن تمد «مسيرة الروح الإنسانية» إلى «عامة الناس». ومع ذلك، لم يكن ذلك هو حجة المقال حول «الموسوعة» أو مقال «الدهماء». لقد كان توبيخ ديدرو لهلفتيوس، ذلك الرجل الذي «حددت له الطبيعة وظيفة معينة» [١٥]، نسخة معدلة ومخففة لتعليقاته على فولتير. فقد أخبر فولتير بأن الفقراء «بلهاء» في مسائل الدين، و«حمق، وحيوانيون – وتعساء ومنشغلون حتى أنهم لا يستطيعون تنوير أنفسهم، وهم لا يتغيرون على الإطلاق، «فمقدار الحقارة هو نفسه دائما» [١٦].

ووافق فولتير، بشرط فولتيري بكل معاني الكلمة. وكتب إلى ديدرو يقول إنه «لا بد من تحطيم الدين بين الناس الجديرين بالاحترام، ويُترك للأنذال كبيرهم وصغيرهم؛ الذي صُنع من أجلهم». وكان هذا هو هدف نادرته الشهيرة وهي: «إنني أريد أن يؤمن محاميّ، وخياطي، وخدمي، بل وحتى زوجتي بالله؛ لأن ذلك يعني أن فرص تعرضي للغش والنهب وتدنيس العرض ستكون أقل... وإن لم يوجد إله، فمن الضروري أن أخترعه». ويضيف بعد تفكر: «بيد أن كل الطبيعة تصرخ معلنة أنه موجود» [١٧] – وبذلك تجعل الله مشاركا في خلق تلك النفوس الغارقة في ظلام الجهل.

لقد كان فولتير مؤلها طبيعيا، خلافا لبعض زملائه – مثل هولباخ بصفة خاصة – الذين كانوا ملاحدة على نحو حاسم وقاطع. ومع ذلك، فلم تكن اختلافاته اللاهوتية مع هولباخ وراء معارضته ودالمبير (الذي كان على اتفاق جوهري، وأساسي مع هولباخ) نشر كتابات هولباخ الملحدة. فعلى الرغم من تعهدهما بالتسامح الديني، فقد أوضحوا، من منطلق التقاليد العريقة للفلاسفة الفطنين، بأن هذه الآراء يجب أن تتداول سرا، وليس بصورة علنية. وأثار فولتير في كتابه «قاموس

فلسفي» السؤال عما إذا كان يمكن أن توجد «أمة من الملاحدة». وأجاب بأنه «يبدو لي»، «أنه يجب على المرء أن يميز بين الأمة كما تسمى بصورة ملائمة، وجماعة من فلاسفة أجل وأعظم من الأمة. إنه صحيح للغاية أن عامة الناس في كل بلد يحتاجون إلى رادع أو ضابط». ويسلّم بأن الأمراء (على الرغم من أنهم قد لا يكونون فلاسفة) يحتاجون أيضا إلى رادع أو ضابط، بيد أن الناس بصفة خاصة هم الذين يحتاجون إلى «موجود أسمى، خالق، حاكم، مكافئ، ومنتقم» (١٨).

وكتب في موضع آخر يقول إنه من دون الدين، لن تكون الطبقات الدنيا سوى «حشد من قطاع الطرق مثل لصوصنا»؛ إنهم سوف يقضون حياتهم التعيسة مع نساء منحلات الأخلاق؛ وكل يوم يبدأ من جديد «هذه الدائرة الكريهة لصنوف الوحشية» (١٩).

وقد وصف أحد المؤرخين إيمان الفلاسفة الفرنسيين بالفائدة الاجتماعية للدين بأنه «مفارقة»، «وتناقض»، و«تخلف في تفكيرهم الاجتماعي» سببه عدم قدرتهم على إيجاد تصور عضوي ووحدوي للمجتمع الذي يقوم على اعتقاداتهم العلمانية (٢٠). بيد أنه لا يمكن أن يكون مثل هذا التصور العضوي والوحدوي للمجتمع طالما أن الطبقات لا تنقسم كما يعتقد الفلاسفة، عن طريق هوة الفقر فقط، بل عن طريق هوة الخرافة، والجهل بصورة أكثر حسما. ويسد هذه الهوة الاجتماعية، كما رأى الفلاسفة البريطانيون الحاسة الخلقية، والحس المشترك اللذان يفترض أنهما فطريان عند الناس كلهم؛ في الطبقات الدنيا، والطبقات العليا أيضا. لقد أودع الفلاسفة الفرنسيون عامة الناس، الذين لم يقروا لهم بحاسة خلقية، ولا بحس مشترك الذي قد يقترب من العقل، في حالة الطبيعة بالفعل - في حالة طبيعة هوبزية وحشية، لا في حالة طبيعة روسوية رءوفة - حيث لا يمكن ضبطهم وكظم غيظهم إلا عن طريق جزاءات الدين ونواهيه.

وعلى الرغم من أن فولتير اعتقد أن مجاهرة هولباخ بالإلحاد كانت طائشة وغير حكيمة حتى أنه أمر بإخمادها، فإنه هو نفسه لم يبذل جهدا ليخفي، بصورة علنية أو سرية، «اشمئزازه» من المسيحية -

بل وحتى اشمئزازه من اليهودية [٢١]. فالعهد القديم لا يعدو أن يكون بالنسبة إليه سوى تاريخ من القسوة، والهمجية والخرافة. وقد أشير إلى أنه استخدم اليهودية بوصفها بديلا للمسيحية، وكانت انتقاداته الساخرة والعنيفة لليهودية تنكرا ملائما لشعوره بالعداوة ضد المسيحية [٢٢]. بيد أن استحواذ اليهودية على تفكيره جاوز هذه الذريعة. وفضلا عن ذلك، لم تكن يهودية العهد القديم، أساس اليهودية، هي التي انتقدها فقط بقسوة وعنف. وكان كثير من المشاركين في «القاموس الفلسفي» ضد اليهود المحدثين والقدماء أيضا، فسبوهم، بالطريقة الكلاسيكية لمعاداة السامية، من حيث إنهم ماديون، وجشعون، وهمجيون، وغير متحضرين، وسبوهم مرارا وتكرارا، بوصفهم مرابين. (والتهمة الأخيرة أكثر جسامة وفظاعة؛ لأن فولتير نفسه دافع بصمود عن مبدأ الربا ضد الكنيسة الكاثوليكية، التي أدانته). ويقول فولتير إن اليهود استحقوا الطرد من إسبانيا؛ لأنهم سيطروا وتحكموا في المال والتجارة فيها. ولايزالون يتطلعون إلى ذلك، جاعلين الربا «واجبهم المقدس» [٢٣].

سلّم فولتير، في أحد خطاباته إلى دالمبير، عن غير رضا بأنه على الرغم من أن لليهود تاريخ اضطهاد بعضهم لبعض، فإنهم مع ذلك يستحقون أن نتسامح معهم لأن الأناس المستنيرين يجب أن يكونوا متسامحين مهما كلفهم الأمر. غير أن هذا الخطاب كُتب في أوج حادث كالاس Calas (*)، عندما كان يقدم الحجج على التسامح مع البروتستانتيين الفرنسيين القدماء. وبعد ستة أشهر نسي هذه الحجة حتى أنه أطلق العنان لانتقادات ساخرة وعنيفة (ليس في خطابات خاصة، بل في كتابات منشورة) كانت مفزعة ومرعبة على ضوء التاريخ الراهن بصفة خاصة؛ حيث يقول: «لن أكون مندهشا أن أصبح هؤلاء الناس (اليهود) يوما ما مدمرين

(*) حادث شهير حدث في مدينة تولوز بفرنسا في العام ١٧٦١. اتُهم فيه والد بقتل ابنه بسبب رغبته في التحول من البروتستانتية، عقيدة والده، إلى الكاثوليكية. وقد تبنى فولتير هذه القضية، ورأى أن الدرس الذي يجب استنباطه منها هو ضرورة التسامح الديني، وإصلاح النظام القانوني [المترجم].

للجنس البشري... لقد فقتم (أي اليهود) كل الأمم في صنوف الكذب الوقحة، وفي السلوك السيئ، وفي الهمجية. إنكم تستحقون العقاب لأن هذا هو مصيركم» (٢٤).

وبينما يتجاهل بعض المؤرخين اليوم أو يحطون من شأن معاداة فولتير للسامية، فإن معاصريه كانوا على وعي تام بها. وتستشهد به المؤلفات المعادية لليهود باستحسان، ويعتبره الكتاب اليهود عدوهم. وفضلا عن ذلك، فقد شاركه في آرائه إلى حد كبير (على الرغم من أن هذه المشاركة كانت بصورة أقل حماسة) ديدرو، وهولباخ، وآخرون. وربما لأن ديدرو كان قلقا على هذا الانتهاك الواضح لمبدأ التسامح، أسند مقال «يهودي» إلى لويس دي جوكور Louis de Joucourt، الذي كتب رواية متفهمة بالإجمال لليهود واليهودية. ومع ذلك، بخلاف جوكور، ومونتسكيو، الذي كان محبا للسامية في الأغلب، فإن فلاسفة فرنسا كانوا أكثر ازدراء لليهودية من المسيحية (*).

الحرية والعقل

إذا كان العقل قد تصدر قائمة الصفات التي تحدد التنوير الفرنسي، فإن الحرية لم تتأخر كثيرا في هذه القائمة. وقد يكون العقل هو الدافع وراء الدعوة إلى التسامح الديني - العقل الذي يرفض أن

(*) معاداة السامية كانت موجودة في بريطانيا أيضا، ولكن بصورة أكثر اعتدالا وأقل تشددا. فقد وجد شافتسبري في الأبطال اليهود في الكتاب المقدس تجسيدا لأسوأ الصفات البشرية. وتحدث بيرك عن «سماسرة المال، والمرابين، واليهود»، ووصف اللورد جورج غوردون، المشاغب اللاكاثوليكي المسؤول عن أعمال شغب غوردون والذي تحول فيما بعد إلى اليهودية، بأنه «وريث الكنوز القديمة لمعابد اليهود... الفائدة المركبة لثلاثين قطعة من الفضة». لكن غوردون استطاع أن يتخلص من الذنب، كما يضيف بيرك، بالتأمل في التلمود حتى أنه تعلم أن يسلك على نحو «ليس مخزيا للدين القديم» الذي اعتنقه (٢٥). ومن جهة أخرى كان هيوم بصفة خاصة، متعاطفا مع اليهود، وانتقد «الطغيان الجسيم» الذي كان مسؤولا عن اضطهادهم، وطردهم من إنجلترا في القرن الثالث عشر (٢٦). وبدلا من أن يُذم اليهود، كانوا يمتدحون في الأغلب (بعد إدخالهم من جديد إلى إنجلترا عن طريق كرومويل) لمساهماتهم في التجارة والاقتصاد. وفي بريطانيا، كان الأدباء، والشخصيات العامة البارزة بوجه عام هم الذين تسامحوا مع اليهود، إذ إنهم استحسنوا، مثلا، القانون الذي وافق عليه البرلمان، والذي ينص على منح الجنسية لليهود الذين ولدوا في الخارج. وتم إلغاء هذا القانون بعد عدة أشهر بسبب الضغط الشعبي» [المؤلفة].

تقيده نواهي الدين - لكن المبدأ الظاهري الذي يدعم هذه الدعوة هو الحرية، حرية المرء في أن يتبع ضميره، ومصلحته، وإرادته. ومع ذلك فإن فكرة الحرية، على الرغم من أنه كان يستشهد بها في الأغلب، لم تظهر شيئا مثل العاطفة، أو الالتزام اللذين أظهرهما العقل. كما أنها لم تحث الفلاسفة في فرنسا على الاهتمام بتحليل منظم للمؤسسات السياسية والاجتماعية التي تدعم الحرية وتحميها [٢٧]. وهناك استثناءان جديران بالذكر هما: تورغو، وزملاؤه الفيزوقراطيون، الذين تحروا بجدية عن شروط الحرية الاقتصادية، ومونتسكيو، الذي كان كتابه «روح القوانين» العمل الأساسي (بالنسبة إلى أمريكا، على الرغم من أنه لم يكن كذلك بالنسبة إلى فرنسا) في الحرية السياسية.

وافتتحت مقالة طويلة كتبها ديدرو عن «السلطة السياسية» في المجلد الأول من «الموسوعة» بعبارات تبشر بالخير حيث يقول: «لم يتلق إنسان من الطبيعة الحق في أن يتحكم في الآخرين. إن الحرية هبة من السماء، ولدى كل فرد من النوع نفسه الحق في أن يستمتع بها كما يستمتع باستخدام العقل» [٢٨]. غير أنها استمرت لتعالج فقط العلاقة بين الرعايا والملوك بألفاظ أكثر عمومية. وعالج مقال آخر مسهب عن «الحرية»، الحرية بوصفها مشكلة ميتافيزيقية، بوصفها قضية الإرادة الحرة والحتمية. وتبع ذلك مقالات في نصف صفحة عن «الحرية الطبيعية» (أعني الحرية في حالة الطبيعة)، وعن «الحرية المدنية» (أعني الحرية في ظل القانون)، وعن «الحرية السياسية» (أعني عن الهيئة التشريعية والهيئة التنفيذية)، ومقال أكثر طولا بصورة ملحوظة عن «حرية التفكير» (عن الدين بصفة خاصة).

وربما كان الفلاسفة في فرنسا أقل صراحة فيما يخص موضوع الحرية، وكذلك فيما يخص موضوع الدين لأسباب تنم عن الحصافة. فتحليل أكثر تماسكا وشمولا للحرية يمكن أن يفتح عليهم باب المراقبة، والمحاكمة، والسجن. وتلك هي في واقع الأمر، خبرة عدد من الفلاسفة في وقت ما أو آخر. فقد سجن ديدرو لمدة وجيزة في أوائل

عمله، واضطر روسو، وفولتير إلى أن يلوذا بالخارج لمدة مؤقتة، وشعر دالمبير بأنه مضطر إلى الاستقالة عن تحرير «الموسوعة» (التي استمرت في الظهور تحت رئاسة تحرير ديدرو، حتى بعد أن أُوقفت رسميا في العام ١٧٥٩). وعلى الرغم من هذه الإجراءات، فإن الفلاسفة في فرنسا نجحوا في مناقشة موضوع الدين الحساس بنفسه بإسهاب ما، وبعاطفة قوية، مع التلطيف المعتاد للتعبير، وتنازلات، من دون شك - وهي حيل قد تلائم موضوع الحرية أيضا.

لقد كانت الرقابة، والإدانة العامة، عندما ردعتا، وهددتا بائعي الكتب، والمؤلفين أيضا، أقل هولا ورعبا مما قد يفترض المرء. بل إنهما كانتا في بعض الأحيان لمصلحة الكتاب. فقد هُرب كتاب مونتسكيو «رسائل فلسفية»، الذي نشر غفلا في أمستردام في العام ١٧٢١، بسهولة إلى فرنسا، حيث كان رائجا هناك حتى أن ثماني طبعات جديدة نشرت في عدة سنوات - ولم تظهر هذه الطبعات في فهارس بائعي الكتب (لقد اعتمد كثير من المقلدين الحيلة المزدوجة، حيلة الرسائل الوهمية عن بلد غريب، حتى يتجنبوا المراقبين). وفي العام ١٧٤٨، كان كتاب «روح القوانين» أكثر نجاحا، على الرغم من أن العمل وضع في الفهرس Index (*)، وساعد الحرق العلني لكتاب فولتير «رسائل فلسفية» في العام ١٧٣٤، بحجة أنه مخرب، وانتهك حرمة المقدسات، على أن يجعله نجاحا مباشرا، وعلى حث المؤلف على أعمال أكثر جرأة. وفي العام ١٧٦٥، بدلا من أن تثبط همة فولتير نتيجة لحرق كتابه «قاموس فلسفي»، وحظره عن طريق روما، قضى السنوات الخمس التالية في طبعه من جديد، وتنقيحه، وزيادة حجمه. وأدانت الكلية اللاهوتية في فرنسا كتاب هلفتيوس «عن الروح» وأحرقته علانية (بالإضافة إلى انتقاده من قبل فولتير، وروسو، وآخرين)، وعلى إثر ذلك أصبح شهيرا في فرنسا، وترجم إلى كل لغة أوروبية.

(*) المقصود بالفهرس قائمة بالكتب التي كانت تصادرها السلطات الكنسية في العصور الوسطى وتحرم على الكاثوليك قراءتها [المترجم].

وتوضح حالة مونتسكيو، ربما بصورة بالغة التأثير أكثر من أي شيء آخر، الدور المبهم للحرية في تفكير فلاسفة فرنسا. لقد نظر إلى روسو في الأغلب، لسبب معقول، على أنه شخص يشذ عنهم، بيد أن مونتسكيو، في نواح مهمة، كان كذلك أيضا. فعلى الرغم من أن كتابه «روح القوانين» كان يستشهد به في «الموسوعة»، فإنه لم يلهم تفكير فلاسفة فرنسا، مثلما ألهم «الفدرالي» تفكير مؤلفيه حيث كان يستشهد به باستمرار، وبتقدير. ومونتسكيو نفسه، على الرغم من أنه طُلب منه أن يشارك في «الموسوعة»، لم يفعل ذلك، لكنه وافق أخيرا على أن يكتب مادة واحدة عن «الذوق»، غير أنه توفي قبل أن تكتمل. (وكتب دالمبير تأبينه في الموسوعة). وبصرف النظر عن جوكور، الذي كان معجبا بمونتسكيو بحق، فإن مونتسكيو كان لديه أتباع قلة بين فلاسفة فرنسا ونقاد كثيرون. وعندما توفي، لم يحضر جنازته سوى ديدرو، كرمز لاحترام شخصي وليس تعاطفا مع أفكاره.

ولم يلجأ مونتسكيو، خلافا لزملائه، إلى العقل من حيث إنه المبدأ الأساسي للسياسة والمجتمع. وبدلا من ذلك تناول هذه الموضوعات من الناحية السوسيولوجية، وجعل الصور السياسية لبلد ما ومؤسساته تعتمد على «روح» نظام الحكم، وظروفه الفيزيائية والتاريخية، يقول: «يتأثر البشر بعلل متنوعة: بالمناخ، بالدين، بالقوانين، بمبادئ الحكم، بالقدوات السابقة، بالأخلاق، وبالعادات ؛ التي تتشكل منها روح عامة للأمم» [٢٩]. وما هو غائب بصورة لافته للنظر من قائمة العلل هذه هو العقل، وما هو موجود بصورة لافتة للنظر هو الدين. ولم يكن مونتسكيو منتقدا للكنيسة في فرنسا، لكنه كان رافضا بصورة كبيرة للإلحاد، وفضل كنيسة معترفا بها رسميا تناسب طبيعة البلد - وهي الكنيسة الكاثوليكية بالنسبة إلى فرنسا، والكنيسة الإنجيلية بالنسبة إلى إنجلترا.

وقلما كان هذا الأسلوب السوسيولوجي ملائما للفلاسفة الذين اعتقدوا أن وظيفة العقل هي أن يقدم مبادئ كلية مستقلة عن التاريخ، والظروف، والروح الوطنية. فقد احتج كوندرسيه بقوله: «إن القانون الجيد ينبغي أن يكون جيدا بالنسبة إلى جميع الناس، مثلما تكون القضية الصادقة صادقة بالنسبة إلى جميع الناس» (٣٠). وأعرب الأب سييس (*) عن تذمر عام عندما قال إن مونتسكيو اهتم «بما هو كائن» ولم يهتم «بما ينبغي أن يكون»، وبذلك خالف الغرض الأساسي «للعلم السياسي الحقيقي» (٣١). وعلى نحو مشابه انتقد روسو مونتسكيو، باسم «علم الحق السياسي»، لأنه عالج «الحق الوضعي للحكومة المعترف بها رسميا»، ولم يعالج «مبادئ الحق السياسي» (٣٢). وذهب هلفتيوس إلى أبعد من ذلك، فرفض كل ما هو مستمد من النموذج البريطاني في كتاب «روح القوانين»، وبصفة خاصة فصل السلطات الذي اعتبره مونتسكيو عبقرية الدستور البريطاني، والشرط الأساسي للحرية السياسية. لقد تصور هلفتيوس الكتاب رديئا حتى أنه طلب منه ألا ينشره، وحذره من أنه سيضر بسمعته (٣٣). وانتقد فولتير، في كتابه «شرح على كتاب روح القوانين» العمل نفسه بحدة، لكنه أثنى على مؤلفه المتألق. يقول «قلما أرسي مبدأ، عندما ينكشف التاريخ أمامه ويدله على مئات الاستثناءات». (ويرد عليه مونتسكيو بالمثل بشيء يشبه ذلك، فيقول عن فولتير «الحكم السليم أفضل من التألق») (٣٤).

ومن بين اعتراضات فولتير الأخرى التي شارك فيها كل فلاسفة فرنسا في الأغلب، تمسك مونتسكيو بنظرية قد تبدو اليوم خفية وأكاديمية، بيد أنها كانت حينذاك ذات دلالة سياسية عظيمة. وهي أطروحة النبلاء، الفكرة التي تقول إن السلطة الأساسية في نظام الحكم

(*) Abbe Sieyes (١٧٤٨ - ١٨٣٦) هو عمانوئيل جوزيف سييس، كاهن وسياسي ومنظر دستوري فرنسي. قال بسيادة الشعب، فكان لآرائه أثر كبير في النضال ضد الملك والنبلاء خلال الشهور الأولى من الثورة الفرنسية [المترجم].

الفرنسي، والإجراء الوقائي من الاستبداد الملكي من اختصاص النبالة والمؤسسات التي تراقبها، وهي البرلمانات والسلطة القضائية. ومما هو جدير بالملاحظة أن النظرية البديلة التي ناصرها معظم فلاسفة فرنسا لم تكن أطروحة البورجوازية، فضلا عن أنها لم تكن أطروحة البروليتاريا، بل الأطروحة الملكية، التي تصر على السلطة الأساسية للملك، وتحتقر الأرستقراطية من حيث إنها قوة وصولية تسعى إلى منفعتها، وتؤدي إلى التمزيق. ولقد كتب هلفتيوس إلى مونتسكيو قائلا: «بالنسبة إلى أفراد طبقتنا الأرستقراطية وحكامنا المستبدين التافهين من كل المراتب، إذا فهموك فإنهم لا يمكن أن يثنوا عليك كثيرا، وهذا هو العيب الذي وجدته في مبادئ عملك باستمرار» [٣٥] (*).

ولهذه النظريات البديلة مضامينها الأكثر اتساعا. فالنبالة، كما يرى مونتسكيو، هي قوة موازية للملكية، وبذلك تكون جزءا أساسيا وجوهريا من فصل السلطات وتوازنها الذي نظر إليه على أنه المبدأ الأساسي للحرية السياسية. وهذا التقييد للسيادة، كما رأى الفلاسفة في فرنسا، لم يكن مقبولا، لا لأنه أعطى سلطة كبيرة جدا للأرستقراطيين الدنيئين فقط، بل لأنه أيضا هدد سلطة، وقوة الملك المستنير، أو الذي يمكن أن يكون ملكا مستنيرا.

الاستبداد المستنير والإرادة العامة

لم يكن إيثار الفلاسفة في فرنسا لتعبير «الاستبداد المستنير» (وهو تعبير معاصر، وليس من اختراع المؤرخين) ممارسة للزهو والغرور، استجابة للملوك الذين تملقوهم بالاستشارة، وأكرموهم، بل وساندوهم

(*) قد يقال إنه كان لمونتسكيو مصلحة شخصية في أطروحة النبالة، لأنه ولد في نبالة القضاة. ومن هذا القبيل نفسه كان لبعض المعتنقين للأطروحة الملكية دافع شخصي أيضا، إما بسبب علاقاتهم بالملوك المستنيرين، وإما بسبب وظائفهم، ورواتبهم، ومنحهم التي اعتمدت على البلاط الملكي. (كان ثمانية وثلاثون من كتاب الموسوعة ينتمون إلى الأكاديميات الملكية الراقية، وهي وظائف تتقاضى راتبا، وكان خمسة عشر منهم موظفين قديمي العهد في الإدارة المدنية أو العسكرية). وكان لفولتير سبب خاص لاستيائه من مونتسكيو ونظرياته. وبمجرد أن أتم كتابه «تاريخ لويس الرابع عشر»، بدفاعه عن الأطروحة الملكية، نشر كتابه «روح القوانين»، الذي قوض هذه الأطروحة (والتي كذبها أيضا ضعف لويس الخامس عشر) [المؤلفة].

ماليا، كما لو كانوا ملوكا فلاسفة بالفعل. لقد كان فولتير صريحا بصورة جذابة فيما يخص هذا القول: «كيف يقاوم المرء ملكا منتصرا، شاعرا، موسيقيا، وفيلسوفا، تعاطف لإظهار حبه» [٣٦]. لكن ثمة مبدأ فلسفيا مهما أبعد من ذلك. إن الاستبداد المستنير كان محاولة لفهم، أو لتمجيد، إذا جاز هذا التعبير، العقل من حيث إنه متجسد في شخص الملك المستنير، فقد جعل فولتير الملك فردريك مستنيرا، وجعل ديدرو الإمبراطورة كاثرين مستنيرة. لقد ابتهج ديدور ذات مرة قائلا: «ليس هناك أمير في أوربا، لم يكن فيلسوفا أيضا» [٣٧]. وعندما ترك فولتير بروسيا في العام ١٧٥٣ بعد أن قضى هناك عامين، لم يكن هو الذي تحرر من وهم فردريك، ولكن فردريك هو الذي أوضح أن فولتير لم يعد يرحب به في البلاط (بسبب تأمله غير المشروع في أغلال الحكومة، من بين أسباب أخرى). وبعد خمس وعشرين سنة تقريبا، دافع فولتير عن كاثرين إمبراطورة روسيا ضد مونتسكيو، الذي انتقدها لأنها كانت مستبدة. ويذكر فولتير أن حكومتها «حاولت أن تحطم الفوضى، وامتيازات النبلاء المقززة، وسلطة العظماء ولم تحاول أن توجد هيئات متوسطة، أو تقلل من سلطتها» [٣٨].

وإذا كان الفلاسفة في فرنسا قد عبروا فيما بعد عن هواجسهم من السلطة المطلقة في أيدي مستبد مستنير، فإن ذلك لا يرجع إلى أي التزام مبدئي بالحرية، بل لأنهم بدأوا يشكون في أن المستبدين الأخيار أو الصالحين نادرون، وأن المستبدين المستنيرين قد يخفقون في استخدام سلطتهم بحكمة وإنصاف. لقد كانت علاقة ديدرو بكاثرين ودية أكثر من علاقة فولتير بفرديرك، ولكنه مع ذلك بدأ يشك فيما بعد. إذ كتب يقول: «إذا حكم العقل أصحاب السادة، فإن الشعوب لن تكون بحاجة إلى أن توثق أيدي أصحاب السيادة». ولسوء الطالع، فإن الأمر نادرا ما يكون كذلك. إن الصفات التي تساعد على «حاكم صالح، وحازم، وعادل، ومستنير» نادرة كل على حدة إلى حد كبير، واجتماعها في شخص واحد أكثر ندرة [٣٩]. وأخبر كاثرين بأن نظامين أو ثلاثة من أنظمة الحكم

«الاستبدادية العادلة، والمستنيرة» ستكون نكبة لأنها سترد الرعايا إلى مستوى الحيوانات التي اعتادت على الطاعة العمياء (أوضح هذه المسألة في اتصال خاص مع كاثرين، وكررها باختصار في مقاله الأخير المنشور وغير المعروف عن الإمبراطورين كلوديوس، ونيرون) [٤٠] (*).

وحتى النفعيون مثل هلفتيوس، وهولباخ، الذين كان مبدأهم الأقصى هو سعادة الناس، لم يرحبوا بفصل السلطات؛ فقد كانوا، على العكس مغرمين بالأطروحة الملكية، مثل فولتير، وعارضوا أي فكرة عن فصل السلطات. حقا، لقد كانوا حريصين على أن يقلدوا السلطة لـ «مشرع» (وهو مصطلح عام وشامل يشمل الملك) يضمن أن المصالح الفردية تتماشى مع أكبر قدر من الخير للجميع. ويجب على «المشرع» كما تبين مادة هذا العنوان في الموسوعة، «في كل المناخات، والظروف والحكومات (الإشارات الضمنية إلى مونتسكيو واضحة) أن يعزم على تغيير المصالح والملكية الخاصة إلى وحدة المصالح. ويكون التشريع أكثر، أو أقل كمالا وفقا لمدى تحقيقه لهذا الهدف» [٤١]. ولم يكن لدى النفعيين اعتراضات مبدئية على الاستبداد المستنير، كانت اعتراضاتهم عملية فقط. إن إخفاق الشخصية والإرادة، لا إخفاق الحرية، هو الذي أعطاهم فرصة للتريث واستئناف التفكير في الموقف. فهولباخ، بعد أن أهدى كتابا من كتبه إلى لويس السادس عشر، مؤيدا «سلطته المطلقة» أعاد النظر في الأمر ليقول: «إن السلطة المطلقة مفيدة جدا عندما تعتزم أن تحطم صنوف التعسف، وتقضي على الظلم، وتستهجن الرذيلة، وتصلح الأخلاق. إن الاستبداد سيكون أفضل الحكومات إذا كان من يمارسه على شاكلة تتيوس Titus، تراجان Trajan، أو أنطونيوس Antoninous، بيد أنه عادة ما يقع في أيدي ليست لديها القدرة على أن تستخدمه بحكمة» [٤٢]. وأيا كانت جاذبية السلطة المطلقة في أيدي

(*) كلوديوس الأول (١٠-٥٤م) إمبراطور روماني، وسع رقعة الإمبراطورية في شمال أفريقيا. غزا بريطانيا العام ٤٣م وجعلها مقاطعة رومانية. اتسم عهده بالفساد. دست له زوجته الرابعة «أجريبينا الصغرى» السم، تمكينا لابنها نيرون (٣٧- ٦٨م) من ارتقاء العرش من بعده، فقضى نحبه. وأصبح نيرون إمبراطورا (٥٤-٦٨م) وتميز عهده بالطغيان والوحشية. قتل أمه، وزوجته، وأحرق روما (العام ٦٤م)، وانتحر بعد أن ثار عليه القادة العسكريون في أفريقيا وإسبانيا وبلاد الغال [المترجم].

مستبد مستنير، فإن هولباخ ينتهي إلى أن هذه السلطة في نهاية الأمر «تفسد العقل والقلب، وتفسد الناس ذوي الميول الحسنة» (٤٣). ومع ذلك، لم يشرع في إعادة النظر في معارضته للسيادة المحدودة، أو فصل السلطات.

وأبدى إسحق برلين ملاحظة قائلا إنه «في نوع الكون الذي يصوره هلفتيوس، هناك مجال ضئيل، أو لا مجال، للحرية الفردية» (٤٤). وربما يكون قد قال الشيء نفسه عن مفكري تنوير آخرين – الفيزوقراطيين، مثلا، الذين قدموا حججا، باسم العقل، لمصلحة كل من التجارة الحرة والاستبداد المستنير. فقد كتب فرانسوا كيناي F. Quesnay يقول إن الناس لا يضعون القوانين، فهم لا يكتشفون سوى تلك القوانين التي تطابق «العقل الأسمى الذي يحكم الكون» (٤٥). وهذا القانون الأسمى يكتشفه ويؤثر فيه بسهولة حاكم منفرد أكثر من حشد من الأفراد في برلمان يعكس مصالح مختلفة، وأفكارا مختلفة. وسك ميرسييه لاريفيير M. de la Riviere مصطلح «الاستبداد المشروع» بدلا من «الاستبداد المستنير» ليبين أن سلطة المستبد مستمدة من القانون الطبيعي الذي هو أساس سيادته. وأصبح المصطلح، فيما بعد، عائقا وعبئا، وتخلى عنه حتى ميرسييه، بيد أن ديدرو، وميرابو، وآخرين أيدوه باستحسان (على الرغم من أن تورغو الذي اعتقد أنه أحمق، لم يؤيده). وميرسييه هو الذي صاغ التصريح الشهير الذي يؤله إقليدس والذي أصبح حكمة مدرسته:

> إقليدس هو النمط الحقيقي للمستبد. فالبديهيات الهندسية التي نقلها إلينا هي قوانين حقيقية ومستبدة، ففيها يكون الاستبداد المشروع والشخصي للمشرع الشيء ذاته، قوة واضحة ولا تقاوم، ولهذا السبب فإن المستبد إقليدس مارس لعدة قرون نفوذه وسيطرته القوية على كل الشعوب المستنيرة (٤٦) (*).

(*) النموذج الرياضي مقنع بالنسبة إلى معظم فلاسفة فرنسا، وهذا هو السبب في تأليه إسحق نيوتن. لقد كان دالمبير رياضيا ذا شهرة، ألّف «رسالة فى علم الحركة»، في سن السادسة والعشرين، أسهبت في شرح قوانين الحركة عند نيوتن. وكذلك ترك كوندرسيه بصمته كرياضي بعمله عن الاحتمال، قبل أن يطبق هذا النوع من التفكير على المسائل الاجتماعية والسياسية بوقت طويل [المؤلفة].

بسبب مبدأهم: «دعه يعمل دعه يمر»، ارتبط الفيزوقراطيون بآدم سميث، وقد وصفهم أحد المؤرخين بأنهم «إلهام سميث المعترف به» (٤٧). لكن بينما اتفق سميث معهم في قضية التجارة الحرة، فإنه خالفهم ليس فقط في الأولوية التي أعطوها للزراعة في مقابل الصناعة والتجارة، بل أيضا في تصورهم للدولة وللسلطة السياسية. وفي حين أن نظرية سميث عن الحرية الطبيعية - كانت تنطبق على نظام الحكم مثلما كانت تنطبق على الاقتصاد، فإن الفيزوقراطيين لم يسلموا بالحرية الفردية إلا في ساحة السوق، ورأوا أن السيادة المطلقة للملك ضرورية لتهيئة الظروف للحرية الاقتصادية. وعندما أبرز ولتر باجيت W. Bagehot (*) الفرق بين الفيزوقراطيين (الاقتصاديين، كما كان يسميهم) وسميث وصفهم بأنهم «بتوقهم إلى حكومة قوية للغاية فوق كل شيء، تمسكوا بالقاعدة التي تقول: كل شيء من أجل الناس - لا شيء منهم، فقد اشمأزوا من الزواجر والضوابط وصنوف المقاومة، وأرادوا أن يفعلوا كل شيء عن طريق قرار صاحب السيادة» (٤٨).

إن ما يكون عليه المستبد المستنير بالنسبة إلى بعض فلاسفة فرنسا - من حيث إنه المشرع الأسمى والحكم أو الفيصل - هو ما تكون عليه الإرادة العامة بالنسبة إلى البعض الآخر منهم. ويقترن مفهوم الإرادة العامة باستمرار، وبصورة ملائمة، بكتاب روسو «العقد الاجتماعي»، الذي نشر في العام ١٧٦٢. بيد أن روسو نفسه، عزاه في مقاله عن «الاقتصاد السياسي» (وهي تسمية خاطئة لأنها تعالج السياسة تماما، ولا تعالج الاقتصاد على الإطلاق) إلى المادة التي كتبها ديدرو عن «القانون الطبيعي» في المجلد نفسه من الموسوعة (**). ومما يلفت النظر أننا نجد أن المقالين في موضوعين مختلفين، فيما يبدو، ولكن يقدمان الموضوع نفسه، وبالمفردات نفسها تقريبا، وعن خضوع إرادات الأفراد للإرادة العامة. إن

(*) ولتر باجيت (١٨٢٦ - ١٨٧٧) اقتصادي إنجليزي، من أهم مؤلفاته: «الدستور الإنجليزي»، «الفيزياء والسياسة»، «دراسات أدبية» و«دراسات اقتصادية» [المترجم].

(**) مسألة الأسبقية قاتمة. لقد استخدم روسو فكرة الإرادة العامة، على الرغم من أنه لم يستخدم المصطلح في مقاله الثاني في العام ١٧٥٤. غير أنه اطلع على مسودة لمقال ديدرو «القانون الطبيعي» [المؤلفة].

المقال الذي كتبه ديدرو يستحق التناول بإسهاب، لأنه، من جهة، يبين أن فكرة الإرادة العامة ليست، كما يعتقد أحيانا، مقتصرة على روسو، ومن جهة أخرى، لأن ديدرو ربطها بفكرة العقل، وهو ما لم يفعله روسو.

كتب ديدرو يقول: «يجب علينا أن نستدل في كل شيء، لأن الإنسان ليس مجرد حيوان، بل هو حيوان يستدل»، وثمة طرق مختلفة للوصول إلى الحقيقة، غير أن من يرفض أن يبحث عنها يتنصل من الطبيعة المحض للإنسان، و«يجب على بقية نوعه أن تعامله بوصفه حيوانا متوحشا». وحالما يتم اكتشاف الحقيقة، فإن من يرفض قبولها «إما أن يكون معتوها، وإما فاسقا، وإما شريرا من الناحية الأخلاقية» [٤٩]. ومن دون الحرية لن يكون هناك خير أو شر، حق أو باطل. بيد أن الفرد ليس هو الذي يكون لديه «الحق في الفصل في طبيعة الحق والباطل». إن «الجنس البشري» وحده هو الذي يمتلك هذا الحق، لأنه هو فقط من يعبر عن الإرادة العامة. والإرادة العامة هي دائما الأسمى.

> إن الإرادات الفردية مشكوك فيها، فقد تكون خيرة أو شريرة. أما الإرادة العامة فهى خيرة باستمرار. إنها لا تكون خاطئة أبدا، ولن تكون خاطئة أبدا... ويجب على الفرد أن يكب على الإرادة العامة ليعرف إلى أي حد ينبغي أن يكون إنسانا، مواطنا، رعية، والدا، ابنا، ومتى يكون مناسبا أن يعيش أو يموت. إن الإرادة العامة هي التي تعين حدود كل الواجبات... ولو أنك تأملت، بالتالي، بعناية واهتمام فيما سبق، فإنك ستقتنع بأن: (١) الإنسان الذي لا ينصت إلا إلى إرادته الفردية هو عدو للجنس البشري، (٢) الإرادة العامة في كل فرد هي فعل خالص للفهم الذي يستدل مع جمود الأهواء على ما يمكن أن يطلبه الإنسان من أقرانه، وما يمكن أن يطلبه أقرانه منه بصورة صحيحة، (٣) هذه المراعاة لإرادة النوع العامة، وللرغبة العامة هي قاعدة السلوك التي تربط فردا بآخر في المجتمع نفسه.

وبعد عدة قضايا أخرى كهذه، يصل ديدرو بالتوسل مرة أخرى إلى سلطة العقل إلى أن: «كل هذه النتائج واضحة وجلية لأي شخص يستدل، ومن لا يريد أن يستدل، ويتنصل من طبيعته من حيث إنه موجود بشري، لا بد أن يعامل بوصفه موجودا غير طبيعي»[٥٠]. لقد كانت نظرية الإرادة العامة، في واقع الأمر، بديلا عن المستبد المستنير. إذ إن لها السلطة الأخلاقية والسياسية نفسها مثل المستبد، لأنها، أيضا، تضرب بجذورها في العقل، العقل الذي هو مصدر كل سلطة مشروعة.

وإذا كانت فكرة العقل قد صبغت نفسها بنظريتي الاستبداد المستنير، والإرادة العامة فقد استحضرت أيضا لتدعيم قضايا ليبرالية كلاسيكية مثل التسامح الديني، والإصلاحات القانونية. فقد بلغت هاتان القضيتان مرحلة الأزمة المثيرة للعواطف والبالغة الأهمية في قضية كالاسCalas سيئة الذكر. لقد أصبحت إدانة جين كالاس Jean Calas - وهو بروتستانتي فرنسي اتُهم بقتل ابنه فيما يبدو بسبب رغبة الشاب في التحول إلى المذهب الكاثوليكي، وأُعدم في العام ١٧٦٢ - أصبحت قضية عالمية شهيرة عندما تبناها فولتير. فلقد كانت القضية مثالية له، كما يقول بيتر غاي: فإن قتل كالاس ابنه، فذلك نموذج للتعصب البروتستانتي، ولو أن الدولة قتلت الأب، لكان نموذجا للتعصب الكاثوليكي. كتب فولتير يقول: «بطريقة أو بأخرى، هذا هو التعصب الأكثر هولا في القرن الأكثر استنارة» [٥١]. وعندما شرع فولتير في تحري ظروف القضية، بعد محاكمة كالاس الأب، توصل إلى أن الوالد كان بريئا، لقد كان ضحية لرعاية الدولة لمحاكم التفتيش نيابة عن الكنيسة - نموذج آخر من نماذج «الخسة» التي كانت موجودة في كل مكان.

إن الدرس المباشر الذي يجب استنتاجه من قضية كالاس، كما يرى فولتير، وكما يرى أيضا معظم فلاسفة فرنسا، هو ضرورة التسامح الديني، أما الدرس الثانوي فهو إصلاح النظام القانوني الذي أجاز هذا الخطأ القضائي. وقبل ذلك بفترة طويلة، تبنى مونتسكيو قضية الإصلاح القانوني. إذ اقترح في كتابه «روح القوانين» عددا من الإجراءات التي

تهدف إلى جعل القانون أكثر تحررا. من هذه الإجراءات: يجب ألا تكون هناك محاكمة على انتهاك حرمة المقدسات، والهرطقة، و«الجريمة ضد الطبيعة» (أعني الجنسية المثلية) باعتبارها جرائم، ويجب ألا يكون «الكلام الفضولي» عرضة للاتهام باعتباره خيانة عظمى، ويجب ألا تستخدم عقوبة الإعدام بمحاباة وتميز، ويجب أن تكون العقوبة بوجه عام (وعقوبة المدينين بوجه خاص) أقل قسوة وعنفا وتتناسب مع الجريمة [٥٢]. وعلى الرغم من اختلاف فلاسفة فرنسا مع مونتسكيو، فإنهم اتفقوا معه تماما على هذه الإصلاحات. وعلى الرغم من اختلافهم مع الإنجليز في فصل السلطات، ودور البرلمان فإنهم استحسنوا قبول النظم البريطانية الأخرى مثل المحاكمة عن طريق هيئة المحلفين، والحصانة الشخصية، والأوامر الملكية الخاصة بتأجيل تنفيذ العقوبة. (وقد ذهب كوندرسيه أبعد من ذلك ليستحسن نظاما موحدا عالميا للقانون). كما أنهم عارضوا بشدة الرق، وتجارة الرقيق، فقد دعا بعضهم إلى العتق الفوري للرقيق، بينما دعا بعضهم الآخر إلى إلغائه التدريجي.

الشعب والغوغاء

ومع ذلك، فإن الفلاسفة الفرنسيين اختلفوا تماما عن الفلاسفة البريطانيين في قضايا اجتماعية أخرى. فتماما كما أنه لا وجود لشيء مثل الإرادة العامة عند الفلاسفة البريطانيين، فكذلك لا وجود لشيء عند الفلاسفة الفرنسيين مثل مشكلة «حالة أو ظروف الناس» (كما كان يسميها الفلاسفة البريطانيون). كما كان الفلاسفة الأمريكيون، بلا ريب، أقل اهتماما بهذه المشكلة من الفلاسفة البريطانيين، ربما لأن الفقر في أمريكا، وما صاحبه من أحوال وظروف، كان أقل إلحاحا مما كان في بريطانيا. ومع ذلك فإن الموقف في فرنسا كان أسوأ مما كان عليه في بريطانيا. وربما يقال إن تهديد الرقابة والمحاكمة منع الفلاسفة في فرنسا من البحث في المشكلات الاجتماعية. مع أن هذا التهديد كان أكثر خطورة فيما يخص الدين، ولم يردعهم عن التأمل والكتابة في هذا الموضوع.

إن المسألة كما لو كانت أن الفلاسفة في فرنسا قد استنفدوا رأس مال عقليا كبيرا في فكرة العقل المبجلة حتى أنهم لم يهتموا بأمر عامة الناس، ولا تعاطفوا معهم إلا بقدر قليل. لقد صرح ديدرو بإعجاب عظيم بشافتسبري، الذي ترجم كتابه. بيد أن شافتسبري لم يكن ليقول مطلقا، كما قال ديدرو في إحدى مقالاته، إن الإنسان الذي لا يرغب في أن يستدل يجب أن يعامل بوصفه «مخلوقا غير طبيعي»، أو بوصفه «حيوانا متوحشا» (٥٣)، أو كما يقول في مقالة أخرى إن «عامة الناس أغبياء بصورة مدهشة» (٥٤). لقد أعطت الحاسة الخلقية، والحس المشترك اللذان عزاهما الفلاسفة البريطانيون إلى كل الأفراد، بما في ذلك عامة الناس، إنسانية عامة، ومعينا عاما من الالتزامات الأخلاقية والاجتماعية. ولم تكن الفكرة الفرنسية عن العقل متاحة لعامة الناس، ولم تمتلك مثل هذا المركب الأخلاقي، أو الاجتماعي.

لقد انتقد هولباخ آدم سميث (وفلاسفة الأخلاق بوجه عام) بوضوح عندما قال إن ما يسميه الأخلاقيون «التعاطف» ليس سوى فعل من أفعال الخيال. فقد ذكر أن عاطفة الشفقة لا توجد ببساطة بالنسبة إلى بعض الناس، أو توجد في حالة واهنة للغاية. فمعظم الناس لا تحركهم، في حقيقة الأمر، مصائب الآخرين - فالأمراء لا تحركهم بلوى رعاياهم، والآباء لا تحركهم شكاوى زوجاتهم وأولادهم، والأشخاص الجشعون لا تحركهم محنة أولئك الذين جعلوهم بائسين. وبدلا من أن يمدوا يد العون والمساعدة إلى التعساء، فإنهم يولون هاربين من مشهد البلوى وسوء الحظ. ومع ذلك فإن ما هو أسوأ هو أنهم يزيدون عن عمد مصائب الآخرين. ولقد تحمس هولباخ لموضوعه فيقول: «لا بد من أن أذهب أبعد من هذا»، «إن معظم الناس يشعرون بأن لديهم الحق بسبب ضعف الآخرين، أو سوء حظهم في أن ينزلوا بهم إساءات بالغة أخرى من دون خوف من الاقتصاص أو الانتقام بالمثل، فهم يجدون متعة ولذة همجية في زيادة بلواهم، وفي جعلهم يشعرون بتفوقهم وأفضليتهم، وفي معاملتهم بعنف وقسوة، وفي السخرية منهم» (٥٥).

وقد وصف لامتري، في مقال عنوانه تهكمي وهو «مقال عن السعادة»، سعادة العوام بأنها تكمن، بالفعل في جعل الآخرين تعساء. يقول: «يبدو أن الإنسان بوجه عام حيوان مخادع، ومحتال، وخطير، وغادر، إنه يبدو أنه يتبع الحمية والأهواء، ولا يتبع الأفكار التي تلقاها في الطفولة والتي هي أساس القانون الطبيعي والندم». وصدّر هذه الملاحظة بالتعليق الأكثر تهكما وسخرية حيث يقول: «حذار أن تفترض أنني أحث الناس على الجريمة. فأنا لا أحثهم إلا على أن يكونوا هادئين في الجريمة» [٥٦]. ولم يكن هلفتيوس أقل قسوة وعنفا. فقد كتب يقول إن الجهل أكثر خطورة من الطموح، والناس بوجه عام «أغبياء أكثر من كونهم أشرارا» [٥٧]. وكذلك الحال بالنسبة إلى فولتير، الذي لم يخف ازدراءه للناس - أعني الدهماء، كما كان يسميهم عادة. فقد أخبر دالمبير (مثل الذي قاله ديدرو له) قائلا: «بالنسبة إلى الدهماء»، «فإنني لا أهتم بهم، فهم يظلون دائما غوغاء» [٥٨] (*).

والمقابل البريطاني الأكثر قربا لهذا النوع من بعض البشر وكراهيتهم هو برنارد ماندفيل، مع أنه لم يفصح عما كان في نفسه تماما بصورة صارمة. وقد تنصلت جماعة التنوير في بريطانيا من ماندفيل بشدة، بينما كان ديدرو، وفولتير، وهولباخ، وهلفتيوس ولامتري في فرنسا شخصيات مرموقة في التنوير، ومترددين على صالونات باريس (وقد تصدر هولباخ، أكثر الفلاسفة في فرنسا ثراء، الصالون الأكثر بذخا وإسرافا).

ومما يلفت النظر أنه كما أنه يُدعى أن لفظ «التنوير» هو من حق الفرنسيين، فكذلك الحال بالنسبة إلى لفظ «شفقة». مع أن الإنجليز هم الذين أدخلوا هذا اللفظ إلى المعجم الاجتماعي قبل الفرنسيين بمدة طويلة، وجعلوه الموضوع المحوري لفلسفتهم الأخلاقية، في حين أن

(*) قد يقال إن الإنجليز كان لديهم المقابل، وأعني بذلك مقابل «الغوغاء» متمثلا في المهاجرين الإيرلنديين. ومع ذلك، بينما كان هناك سخط كبير على تشرد بعض المهاجرين، وسكرهم، ومخالفتهم القانون، فإن ذلك قد لازمته أحيانا تعبيرات الشفقة على الظروف التعيسة التي كانوا يعيشون فيها في إنجلترا، والظروف الأكثر تعاسة في موطنهم الذي فروا منه [المؤلفة].

الفرنسيين لم يفعلوا ذلك. ففي «الموسوعة» لم تنل «الشفقة» سوى مادة من عدة جمل، انتهت بملاحظة تقول إنه كلما كان المرء أكثر بؤسا، كان سريع التأثر بالشفقة - وذلك هو السبب، كما استنتج دالمبير بسخرية مقززة، في أن الناس يحبون مشاهدة ألوان الإعدام [٥٩]. كان حظ الإحسان أفضل إلى حد ما، ومقالا متفردا تضمن الملاحظات المبتذلة نفسها، مع ميزة إضافية أعطت الأولوية للعقل: «فليست خيرية النفس ببساطة هي التي تميز الناس الأخيار، لأن ذلك لا يجعلهم إلا مرهفي الحساسية، ولا يقبلون إلحاق الضرر والأذى بالآخرين. إن عقلا أسمى هو الذي يجعل ذلك يبلغ الكمال» [٦٠].

لقد أعطى روسو، الذي كان له الفضل، عموما، في فكرة الشفقة (أو الرأفة، كما كان يتحدث عنها كثيرا) [٦١]، نقول لقد أعطى لهذه الفكرة دورا غامضا في المجتمع. فخلافا للبريطانيين، الذين كانت الشفقة عندهم فضيلة اجتماعية، صفة طبيعية للأفراد في المجتمع، بدت الشفقة في كتاب روسو «مقال عن أصل التفاوت» «عاطفة طبيعية في حالة الطبيعة فقط، حيث إنها ساهمت في المحافظة على النوع بتخفيف قوة حب الذات. أما في المجتمع المدني، فقد حل محل الشفقة العاطفة المصطنعة «حب الذات» (الزهو)، التي حطمت كلا من المساواة والحرية، وأخضعت البشر «للعمل، والعبودية، والبؤس» [٦٢]. وعندما عرض سميث كتاب روسو «مقال عن التفاوت» (قبل أن يظهر كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» بأربع سنوات) انتقد روسو لأنه شارك في تصور ماندفيل للطبيعة البشرية اللااجتماعية، الذي يفترض أنه «لا يوجد في الإنسان غريزة قوية تجبره بصورة ضرورية على أن يبحث عن المجتمع لذاته». ويعني غياب الغريزة الأخلاقية، عند روسو كما هي الحال عند ماندفيل، أن قوانين المجتمع ليست لها صحة أخلاقية، فهي ليست شيئا سوى «اختراعات الماكرين، والأقوياء ليكسبوا ويحافظوا على تفوق غير طبيعي وجائر، على بقية إخوتهم في البشرية» [٦٣].

وقد افترض روسو في روايته «إميل» «عاطفة داخلية» بوصفها أساسا، مع ذلك لا للشفقة، بل لحب الذات، حيث يقول: «عندما تجعلني قوة نفس منشرحة أعلن مشاركتي الوجدانية مع رفيقي، وأشعر بأنني أحل فيه، إذا جاز هذا التعبير، فإن ذلك لكي لا أعانى أنا مما لا أرغب في أن يعانيه هو. فأنا أهتم به حبا لنفسي». وهذا هو بدوره مصدر العدالة: «إن حب الناس المستمد من حب النفس هو مبدأ العدالة البشرية» [٦٤]. إن الفضائل الاجتماعية لم تأت بصورة طبيعية لإميل. إذ كان ينبغي عليه أن يتعلمها بأن يهتم بأولئك الذين هم أقل حظا منه. بيد أنه كان يجب عليه أن يتعلم أيضا أن «واجبه الأول هو واجبه نحو نفسه» [٦٥]. وقد تعلم ممارسة الفضائل الاجتماعية ليس بالنسبة إلى أفراد معينين، بل بالنسبة «إلى النوع»؛ أي «البشرية بأسرها».

> وكلما كان موضوع اهتمامنا يهمنا مباشرة بصورة أقل، قل خوفنا من توهم مصلحة معينة. وكلما عمم المرء هذه المصلحة بصورة كبيرة، فإنها تصبح أكثر إنصافا وعدلا، ويصبح حب البشر ليس شيئا سوى حب العدالة... والأمر لا يهمه إلا قليلا (أعني إميل) من يحصل على نصيب كبير من السعادة شريطة أن تساهم في أعظم قدر من السعادة للجميع. وهذه هي مصلحة الإنسان الحكيم الأولى بعد مصلحته الخاصة، لأن كل واحد جزء من نوعه، وليس جزءا من فرد آخر.
>
> ولمنع الشفقة من أن تنحط إلى ضعف، لا بد، بالتالي، من أن نعممها ونمدها إلى البشر بأسرهم. وبعد ذلك لا يخضع لها المرء إلا من حيث إنها تطابق العدالة، لأنه من بين كل الفضائل تكون العدالة هي الفضيلة الوحيدة التي تساهم كثيرا في خير الناس المشترك والعام. ومن أجل العقل، ومن أجل حب ذواتنا، يجب علينا أن نشفق على نوعنا أكثر مما نشفق على جارنا [٦٦].

وأيا كانت اختلافات روسو مع فلاسفة فرنسا (وهى اختلافات كثيرة) فإنهم اشتركوا معا في: الميل إلى «تعميم» الفضائل، ورفع البشرية كلها «على الفرد»، و«النوع» على «الجار». فعندما تحدث فرانسيس هاتشيسون عن «أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس»، فإنه كان يعني ذلك بالمعنى الكمي الأكثر ابتذالا، وعندما تحدث روسو عن أعظم قدر من السعادة للجميع فإنه كان يقصد، به بمعنى مفارق وميتافيزيقي، «خير الناس العام أو المشترك»، الذي هو شيء غير مجموع خيرات الناس الأفراد.

و«خير الناس العام أو المشترك» لم يعن بالضرورة خير الإنسان العادي. إنه لم يعن حتى تربية الإنسان العادي. ففي إميل، عمل روسو العظيم عن التربية، لم يظهر الإنسان العادي مطلقا. وإميل نفسه هو من «أصل نبيل»، تعهد بتربيته معلم خاص. وذكر روسو أن الإنسان الفقير لا يحتاج إلى أن يتعلم. إن منزلته تعطي له تعليما إلزاميا، ولا يمكن أن يتمتع بتعليم آخر [٦٧]. وتظهر الرسالة نفسها في «جوليا أو إيلوئيز الجديدة»، حيث يقول: «إن أولئك الذين قُدر لهم أن يعيشوا في بساطة الريف ليسوا بحاجة إلى تطوير ملكاتهم الذهنية ليكونوا سعداء... لا تعلم طفلا قرويا على الإطلاق، لأنه ليس من الملائم أن يكون متعلما، ولا تعلم طفلا يقطن المدينة، لأنك لا تعرف أبدا ما هو التعليم الملائم بالنسبة إليه» [٦٨].

وفى المقال الذي كتبه روسو عن «الاقتصاد السياسي» يتحدث عن الحاجة إلى التعليم العام، ليس بالمعنى المبتذل للقراءة، والكتابة، والحساب، بل من حيث إنه نظام أخلاقي واجتماعي. ويبين أن التعليم، بهذا المعنى الواسع، مهم للغاية حتى أنه يجب ألا يترك «لفهم الآباء الفانين وأحكامهم المبتسرة»، لأن «الدولة تبقى والأسرة تنحل». وبذلك فإنه ينبغي أن تحل السلطة العامة محل الأب، وتتولى مسؤولية غرس «قوانين الدولة، وقواعد الإرادة العامة». في الأطفال وحينئذ فقط يتعلم الأطفال أن «يراعي كل منهم الآخر بحنان بصورة متبادلة من حيث إنهم إخوة، ولا يريدون شيئا يناقض إرادة المجتمع،

ويحلون أفعال الناس والمواطنين محل ثرثرة السوفسطائيين العقيمة التي لا جدوى منها، وأن يصبحوا يوما ما المدافعين عن الوطن، وآباء الوطن الذي ظلوا أطفاله فترة طويلة» (٦٩). وبالروح نفسها، بعد سبع عشرة سنة، نصح روسو حكومة بولندا الجديدة بنظام للتربية يطبع في الأطفال حب الوطن. يقول: «إن التربية هي التي يجب أن تعطي النفوس الروح الوطنية، وتوجه آراءهم وأذواقهم حتى أنهم يكونون وطنيين بالميل، وبالعاطفة، وبالضرورة. إنه يجب على الطفل، عندما يفتح عينيه، أن يرى بلده، ويجب عليه ألا يرى شيئا حتى مماته سوى بلده». وفى ظل نظام هكذا، يجب ألا يسمح للأطفال لأن يلعب كل واحد منهم بمفرده وسرا، بل يجب أن يلعبوا معا، وعلانية، حتى يطمحوا كلهم إلى هدف عام ومشترك (٧٠).

وقد يقال إن روسو قد حظر التعليم، بالمعنى العادي، عن الإنسان العادي اعتقادا منه أن الإنسان الطبيعي له فضيلته الطبيعية الخاصة وحكمته الخاصة، اللتان لا يفسدهما سوى التعليم. بيد أن ذلك لا يقدم تبريرا لفلاسفة فرنسا الآخرين، الذين لم يكن لديهم هذا الإيمان بالإنسان الطبيعي. ومما هو جدير بالملاحظة أن أعلام التنوير البارزين لم يعيروا سوى اهتمام ضئيل بنوع التعليم الابتدائي الذي هو التمهيد الضروري للتنوير بالمعنى الأكثر شمولا. ولم تأت أطروحات التعليم الشعبي التي تداولت حينذاك من فلاسفة فرنسا العظام، ولم تحز موافقة «الموسوعة» بالطبع. وعندما أثارت «الموسوعة» الموضوع، عالجته بألفاظ أخلاقية وسياسية، لا بالمعنى المبتذل لمعرفة القراءة والكتابة. وعرفته المادة التي كُتبت عن «المدرسة» ببساطة بأنه مكان عام «حيث يتعلم فيه المرء اللغات، والإنسانيات، والعلوم، والفنون... إلخ»، وأعقب هذه المادة فقرة قصيرة عن علم تأصيل الكلمة (٧١). وأوضحت مادة أخرى عن التربية «أن نوعا من التربية يلائم كل طبقة من المواطنين. وكما أن هناك مدارس تعلم حقائق الدين، فلا بد من أن تكون هناك أيضا مدارس تعلم الأطفال «التمرينات الرياضية،

والممارسات العملية، وواجبات دولتهم، وفضائلها» [٧٢]. ومع ذلك، فإن مادة أخرى أعطت المشرع مهمة تعليم الأطفال كوسيلة «لتعلق الناس بالوطن، وبث روح الجماعة فيهم، والإنسانية، والأريحية، والفضائل العامة، والفضائل الخاصة، وحب الكرامة، والعواطف المفيدة للدولة، وفى النهاية إعطاؤهم نوع الشخصية، والعبقرية، التي تناسب البلد، والحفاظ عليها» [٧٣].

وقد أثار فولتير نوع التربية بالفعل بالمعنى العادي للكلمة، وسلم بأن قلة من الأطفال، وهم نسل الصناع الماهرين، قد يتعلمون القراءة، والكتابة، والحساب. غير أنه لم ير، مثل روسو، مثل هذه الحاجة بالنسبة إلى أبناء العمال الزراعيين: «ففلاحة الأرض لا تتطلب سوى نوع عام جدا من الذكاء». وسخر من مدارس الرهبان المسيحية، التي جعلت مهمتها تأسيس مدارس في الريف، وأثنى على مؤلف كتاب واحد عن التربية عارض التعليم بالنسبة إلى الجماهير، وطمأن المؤلف غير الموفق لكتاب آخر دعم نظاما للتعليم الوطني مؤداه أنه ليس في قدرة الناس أن يتعلموا على الإطلاق. «إنهم سيموتون من الجوع قبل أن يصبحوا فلاسفة. ويبدو لي أنه من الضروري أنهم يكونون شحاذين جهلاء» [٧٤]. أما بالنسبة إلى دالمبير فقد كتب يقول: «إننا لم نزعم مطلقا أن نجعل صناع الأحذية والخدم مستنيرين، فتلك وظيفة الدعاة أو المبشرين» [٧٥].

ولم تأت مساهمة ديدرو في الموضوع في «الموسوعة»، بل في رسائل خاصة إلى «كاثرين العظمى» من أجل إصلاح روسيا، اقترح في إحداها أن المدارس التي تدعم من قبل الحكومة لا بد أن تؤسس في المدن والقرى. وعندما احتجت كاثرين بأنه من المستحيل تعليم عدد كبير من السكان، رد بأنه لا يعلم أن أي بلد، مهما كان مزدحما بالسكان، لا يمكن أن تكون فيه مدارس صغيرة للأطفال الفقراء حيث يجب إطعامهم إلى جانب تعليمهم القراءة، والكتابة، والحساب،

و«موجز التعليم الأخلاقي والديني» (٧٦). وما هو مدعاة للسخرية أن اقتراح ديدرو بالنسبة إلى المدارس في روسيا كان يشبه تلك الاقتراحات التي قدمتها الكنيسة في فرنسا، وربما يكون ذلك هو السبب في أنه لم يوص على الإطلاق بأي نظام عام هكذا بالنسبة إلى بلده هو. وعلى أي حال، كانت رسائله مع كاثرين خاصة (لم تنشر حتى العام ١٩٢٠)، حتى أن اقتراحه لم يكن متاحا لأبناء وطنه. وما كان علنيا، ومودعا في «الموسوعة» هو صورته عن الدهماء أو العامة «الجهلة، والأغبياء، التي يكون صوتها هو صوت الشر، والغباء، والحماقة، والجهالة، والحكم المبتسر» (٧٧).

وتظل الحجة ترتد إلى هذا – وأعني العدو الأعظم، الخسيس. لم يصلح الناس للتعليم لأنهم غير مستنيرين. وهم غير مستنيرين لأنهم غير مؤهلين لنوع العقل الذي نظر إليه الفلاسفة في فرنسا على أنه ماهية التنوير. وهم غير مؤهلين للعقل، لأنهم غارقون في الأحكام المبتسرة والخرافات، والمعجزات وصنوف الهمجية. وفضلا عن ذلك، فإن فكرة التعليم العام مشكوك فيها لأن مؤسسات التعليم كانت في أيدي الكنيسة، حتى أن التوسع في التعليم يخدر الناس، ويبلد أذهانهم إلى حد كبير.

وإذا كان هناك بعض الفقراء قد تعلموا في فرنسا قبل حدوث الثورة فيها، فإن ذلك ليس بسبب الفلاسفة، كما يبين المؤرخ دانيل روش D. Roch، بل رغما عنهم. «لقد عارض معظم مفكري التنوير تعليم المزارعين كيف يقرأون ويكتبون، بينما وافقت عليه الكنيسة، وبصفة خاصة رجال الدين الذين لم يحفلوا كثيرا بالطقوس أو بالكهنوت» (٧٨). وفي أوائل القرن، جعلت اللوائح التي تمت الموافقة عليها التعليم إجباريا، ليس، بلا ريب، اهتماما بالتعليم، بل كجزء من الحملة على المذهب البروتستانتي. وعلى الرغم من أن هذه اللوائح لم تنفذ باستمرار، فإن معدلات معرفة القراءة والكتابة (التي تعرف بأنها قدرة المرء على أن يكتب اسمه) ارتفعت من ٢٩٪ في العام ١٧٠٠ إلى ٣٧٪ في العام ١٧٩٠، نتيجة لإدارة الكنيسة

للمدارس التي كان ينظر إليها الفلاسفة في فرنسا نظرة احتقار [٧٩]. ومما يدعو إلى السخرية، كما يبين آلان كورس Alan Kors [*]، هو أن الكنيسة لم تعلم الفلاسفة فقط (فمعظمهم، مثل فولتير، التحق بمدارس يسوعية) بل جعلت قراءة «الموسوعة» أمرا خاصا بالمجتمع كله [٨٠].

لقد تباهت «الموسوعة» بنفسها في تناولها «الفنون الميكانيكية». فقد اشتملت على صور كثيرة، ورسوم بيانية، ولوحات مصورة توضح هذه الفنون، وصرحت بتقدير عظيم للفنانين الذين قاموا بها. غير أنها أظهرت رحابة صدر قليلة، وتقديرا ضئيلا للعدد الكبير من الناس الذين لم يكونوا فنانين، واحتوت صفحاتها على اقتراحات عملية قليلة لتخفيف ظروفهم. ففي مادة مختصرة جدا عن «المعوز» احتج ديدرو على تقسيم المجتمع إلى ثري، وتعيس أو بائس، واختتم هذه المادة بهذه الملاحظة الغامضة: «لا يوجد معوزون بين الهمج» [٨١] [**]. بيد أنه لم يبين لماذا يكون الأمر هكذا، أو كيف يستطيع المجتمع المتحضر أن يعالج المعوزين. وتذمرت مواد أخرى من صنوف عدم المساواة الفادحة في المجتمع وظروف المعدمين التعيسة، من دون أن تقدم أي اقتراحات عملية لإصلاحها.

وتورغو هو الفيلسوف النادر الذي كان مصلحا أيضا. فقد أدخل، من حيث إنه كان محافظا لولاية ليموج، وهي إحدى المقاطعات الأكثر فقرا في فرنسا، طرقا زراعية جديدة، ومحاصيل زراعية جديدة، وشجع التجارة المحلية الحرة، وشجع الصناعة، وقدم إجراءات لإعانة الفقراء. وحاول فيما بعد، في أثناء توليه المنصب لمدة قصيرة بوصفه

(*) آلان كورس أستاذ التاريخ في جامعة بنسلفانيا، ومتخصص في الفكر الأوربي في القرنين ١٧، ١٨ [المترجم].

(*) أدلى توكفيل ذات مرة ببيان مشابه، ليس عن الهمج، وإنما عن البلاد الأكثر فقرا. وأوضح أن هناك معوزين في إنجلترا أكثر من البرتغال، ويرجع ذلك من جهة، إلى أن مستوى العوز (ما ينظر إليه على إنه ضروري بالنسبة إلى عيشة الكفاف) أعلى في إنجلترا، ومن جهة ثانية، لأن الإنجليز أكثر رغبة في تخفيف ظروف المعوزين، ما يسمح لعدد كبير من الناس بأن يتصفوا بأنهم معوزون [٨٢]. وربما كان ديدرو يقصد شيئا مثل ذلك في بيانه عن الهمج، والمعوزين [المؤلفة].

وزيرا للمالية في فرنسا، أن يسن قانونا للإصلاحات على نطاق واسع، فألغى بعض الوظائف براتب من غير عمل، والاحتكارات، والإعفاءات من دفع الضرائب، والامتيازات النقابية، والعمل الإلزامي في الطرق (وقد ألغيت معظم هذه الإصلاحات بعد استقالته الاضطرارية). ودافع، من حيث إنه فيزوقراطي بارز، عن سياسة التجارة الحرة، التي كان يراد منها تحقيق أقصى فائدة للفقراء، وللاقتصاد الوطني أيضا (كما أوضح سميث ذلك أيضا). ومع ذلك، فإنه لم يتعاطف مع المؤسسات الخيرية، بل كان معاديا لها، لا لأن الكنيسة هي التي كانت تديرها فقط، بل أيضا، لأنه استهجن نتائجها العملية. لقد كتب في «الموسوعة» يقول: «إن الفقراء لهم حقوق لا جدال فيها في فائض الثروة»، وتهدف المؤسسات الخيرية إلى تخفيف ألوان شقائهم. ومع ذلك كانت نتيجة هذه المحاولة تعيسة، لأن تلك البلاد التي كانت فيها المؤسسات الخيرية وفيرة هي تلك التي انتشر فيها البؤس إلى حد كبير. والسبب في ذلك بسيط وهو أن «السماح لعدد من الناس أن يعيشوا خالين من المسؤولية، هو تشجيع على الكسل، وعلى كل صنوف الشغب التي تحدث، إنه يجعل حالة العاطل خيرا من حالة الإنسان الذي يعمل... ويحل محل جنس المواطنين الجادين قطاع رديء من السكان يتكونون من شحاذين متشردين يرتكبون كل أنواع الجرائم» [٨٣].

وردد ديدرو هذه الآراء، فانتقد المصحات (وهي مأوى للفقراء بقدر ما هي مستشفيات) من حيث إنها مأوى للشحاذين المحترفين. ولم يكن الوضع خارج مأوى الفقراء أفضل كثيرا، لأنه كان هناك عدد كبير من «العاطلين الشباب والأقوياء الذين، وجدوا في فهمنا السيئ للإحسان قوتا أكثر سهولة، وسخاء مما يستطيعون الحصول عليه بالعمل، يملأون شوارعنا، وكنائسنا، وحاراتنا العريضة، وأسواق مدننا، ومدننا، وريفنا»؛ إنهم «الهوام» الذين أوجدتهم دولة لا تقدر الناس الحقيقيين [٨٤]. وكان «جوكور» Jaucourt واحدا من المساهمين القلائل في «الموسوعة» الذي أصر على التمييز بين الشحاذين –

(مهنتهم التشرد... يطلبون صدقات من أجل الخمول والكسل، بدلا من أن يكسبوا معيشتهم ورزقهم بالعمل) وأولئك المعوزين بسبب المرض، أو الشيخوخة. وأوصى، خلافا لديدرو، بأن تؤسس إصلاحيات للمحتاجين بالاشتراك مع المصحات [٨٥]. وعارض، في مادة أخرى، قام فيها بتمييز مشابه بين الشحاذين، وعامة الناس، الفكرة السائدة التي تقول إن عامة الناس لن يعملوا ولن يكونوا طيعين إلا إذا ظلوا في الفقر [٨٦].

ومما هو جدير بالاهتمام أن نموذج قوانين الفقراء الإنجليزي لم ينل قدرا من التفكير الجاد. فهولباخ لم يذكر هذه القوانين إلا لينتقدها من أجل الأسباب نفسها التي استهجن بها المؤسسات الدينية، وصنوف الإحسان بوجه عام، لأنها تشجع على الكسل والخمول [٨٧]. وحتى مونتسكيو، على الرغم من أنه كان يميل إلى الإنجليز، فإنه عارض النظام الإنجليزي. ويبدو أنه أيد، في موضع ما، شيئا مثل إعالة الدولة للفقراء، حيث يقول: «إن الصدقات التي تعطى إلى إنسان عار في الشارع تفي بالتزامات الدولة التي تدين لكل مواطن بقوت معين، وغذاء ملائم، وملبس مناسب، ونوع من الحياة لا يتعارض مع الصحة». ومع ذلك، يستمر لا ليعترض على نظام إعانة من جانب الدولة فقط، بل يعترض أيضا على المؤسسات الخيرية الخاصة والمنظمة. فهو يصر على أن المساعدة المؤقتة أفضل من المؤسسات الدائمة. «إن الشر مؤقت، وبالتالي فإنه من الضروري أن تكون الإغاثة من الطبيعة نفسها، ولا بد أن تخصص لنكبات معينة» [٨٨].

ولما كان الفلاسفة في فرنسا لديهم تحفظ بالنسبة إلى الإحسان والمؤسسات الخيرية (ليس بالضبط لأن الكنيسة هي التي كانت تديرها)، فإنهم لم يهتموا بذكر جماعة محبي الأعمال الخيرية، ولا العدد الغفير من الجمعيات التي كانت مهمة ومشهورة في بريطانيا. وتكونت المادة التي كُتبت عن «النزعة الخيرية» في الموسوعة من

فقرة قصيرة تميز بين نوعين من النزعات الخيرية هما: الأولى هدفها أن تجعل المرء محبوبا بسبب فضائله، والثانية، وهي شائعة في المجتمعات الرفيعة، تهدف إلى كسب استحسان الآخرين، وفي الحالة الثانية «ليس الناس هم الذين يحبهم المرء، بل هو يحب نفسه» (٨٩). لقد كان الفلاسفة في فرنسا مغرمين بالإحسان، لكنهم (باستثناء تورغو) لم ينخرطوا شخصيا في مشروعات خيرية أو إصلاحات عملية. وكما أنه لم يكن هناك «عصر عقل» في بريطانيا، فكذلك لم يكن هناك «عصر أريحية» في فرنسا.

التنوير والثورة

يقال في الأغلب إن الفلاسفة في فرنسا لم يتنبأوا بثورة، أو لم يرغبوا في ثورة، حتى أنهم فضلوا أن يحدث التغيير عن طريق ملك مستنير، لا عن طريق دهماء غير مستنيرين. ومع ذلك اعترف فولتير، في إحدى المناسبات، عندما شعر بأنه مظلوم بصفة خاصة، بأنه تطلع إلى ثورة شعبية.

> كل شيء ألاحظه (كتب إلى صديق في العام ١٧٦٤) هو بذر بذور ثورة ستحدث لا محالة، ولن أحظى برؤيتها. إن الفرنسيين ينجحون متأخرا، لكنهم يصلون في نهاية الأمر. إن التنوير ينتشر، بالتدريج وعلى نطاق واسع حتى أنه سيتدفق في أول فرصة، ثم سيكون هناك شغب واضطراب. إن الجيل الأصغر سنا محظوظون، لأنهم سيرون بعض الأشياء العظيمة (٩٠).

ومن بين الفلاسفة الأكثر شهرة في فرنسا، لم يكن سوى كوندرسيه «محظوظا» ليرى التنوير يتدفق في ثورة. فلقد توفي هلفتيوس في العام ١٧٧١، وتوفي روسو وفولتير في العام ١٧٧٨، وتوفي دالمبير وديدرو في العام ١٧٨٣ والعام ١٧٨٤، وتوفي هولباخ في العام ١٧٨٩ قبيل الثورة (غير أنه كان مريضا وغير نشط لعدة سنوات قبل ذلك). أما كوندرسيه فقد كان على قيد الحياة ليرى الثورة،

وكانت لديه الآمال العظيمة فيها، حتى اضطر إلى الفرار من الإرهاب وتوفي في السجن في العام ١٧٩٤. ظل عدد من المساهمين القلائل جدا في «الموسوعة» على قيد الحياة. وساهم اثنا عشر منهم، أو ما يقارب ذلك في المجالس المحلية التي صاغت «الكراسات»، وهي خطابات الشكوى التي قدمت إلى مجلس الطبقات في مايو العام ١٧٨٩، غير أنهم لم يعبروا عن رغبة في إلغاء طبقة النبلاء، أو الملكية. إنهم لم يكونوا، بحق، ثوريين، أو جمهوريين، وكانوا ساخطين في وقت مبكر من مسيرة الثورة. وهرب بعضهم من باريس، أو هاجروا منها، وسجن الإرهاب أربعة منهم، وأُعدم واحد [٩١].

ومع ذلك كان لأفكار التنوير صدى بالفعل في الثورة، وإن لم يكن ذلك هو المقصود الذي كان يرغب فيه مبدعوها. فقد كان الميراث الأكثر وضوحا للتنوير هو معارضة نفوذ الكنيسة السياسي. لقد استحسن الفلاسفة في فرنسا، بالتأكيد، فصل الكنيسة عن الدولة، وتحرر البروتستانت واليهود، وسن قوانين الزواج المدني والطلاق. غير أنه ربما كان لديهم ما يستوجب الانزعاج من بعض النتائج الأخرى لفصل الكنيسة عن الدولة. لقد عارضوا المؤسسات الخيرية التي كانت تديرها الكنيسة، غير أن التخلص من هذه المؤسسات الخيرية ترك المعوزين من دون موارد على الإطلاق. وقد تبين أن صنوف العلاج التي ارتجلتها الثورة بصورة سريعة - مثل المشاغل أو الورش، وقوانين تنظيم الأسعار، والأجور، وإنتاج الغذاء - كانت صعبة المراس، وفاشلة، إذ إنها تركت الفقراء، كما يتفق معظم المؤرخين، في حالة أسوأ في نهاية الثورة مما كانوا عليه في بدايتها [٩٢].

وعلى نحو مماثل، أُلغيت المدارس التي كانت تديرها الكنيسة من دون أن يحل مكانها شيء. وفي العام ١٧٩١ كتب كوندرسيه تقريرا لمجلس النواب يوصي فيه بإنشاء مدارس في القرى، غير أنه أجل للمناقشة، ربما بسبب نشوب الحرب في العام الذي تلاه. وعندما عاد إلى الموضوع، في مؤلفه «تخطيط لصورة تاريخية لتقدم العقل البشري»

(الذي كتبه عندما كان مختبئا من الإرهاب، ونشر بعد وفاته) خصص فقرة واحدة لأغراض ذلك التعليم، فبدأ من إدارة الأسرة، وانتهى بقدرة المرء على ممارسة حقوقه وعقله، لكنه لم يحتو على اقتراح ملموس للتعليم. وفي العام ١٧٩٣، قدم روبسبير خطة للتعليم الإلزامي في مدارس داخلية، يتم فيها حماية الأطفال من التأثير الخفي للآباء الرجعيين. وعلى الرغم من أن الجمعية التأسيسية أجازت هذه الخطة، فإن نصوصها الأساسية حذفت. وبعد ترميدور (*) فقط أجازت حكومة المديرين بالفعل نظاما تعليميا ينص على حد أدنى من تعليم ابتدائي يتحمل الآباء أعباءه المالية.

لا يستطيع المرء، بإنصاف وعدالة، أن يحمل التنوير المسؤولية عن كل إنجازات الثورة، أو أفعالها المشينة. ومع ذلك، هناك أصداء واضحة للفلاسفة، وخاصة لروسو، في كل مرحلة. فالتصريح الشهير عن طريق الأب سييس في الكتيب الذي نشره قبيل الثورة: «ما هي الحالة الثالثة»؟، قد يكون بطله روسو هو الذي صاغه. لقد أعلن سييس أن «الأمة»، «تسبق كل شيء. فهي مصدر كل شيء. وإرادتها مشروعة دائما، إنها القانون ذاته في واقع الأمر» (٩٣). وقد خُصصت الجلسات الأولى لمجلس الأمة في العام ١٧٨٩ لصياغة إعلان حقوق الإنسان والمواطن، التي تضمنت إشارات إلى العقد الاجتماعي أُخذت حرفيا من كتاب روسو. وفي العام التالي، وضع تمثال نصفي لروسو في قاعة الاجتماعات، مع نسخة من كتابه «العقد الاجتماعي»، وأُجيز قانون يدعو إلى إقامة تمثال لروسو. وكانت تماثيل، وتماثيل نصفية، وصور له متداولة ومنتشرة، وبيعت أشياء شهيرة تخصه مرات عديدة (مثل عصا المشي الخاصة به). وعندما قسمت باريس إلى أحياء انتخابية، سُمي قطاع منها بالعقد الاجتماعي. وعندما نُقل جثمانه إلى البانتيون (مدفن عظماء الأمة)، نُقلت معه نسخة من كتابه «العقد الاجتماعي» وضعت على وسادة من القطيفة. وقدم عضو من

(*) ترميدور، هو الشهر الحادي عشر من السنة الجمهورية الفرنسية [المترجم].

أعضاء الجمعية التأسيسية الوطنية تقريرا عن الحدث يقول فيه: «إن العقد الاجتماعي ليس هو الذي أحدث الثورة. بل الثورة هي التي شرحت لنا العقد الاجتماعي» (٩٤).

ولقد كان تأثير روسو في روبسبير أكثر جلاء ووضوحا. فأبيات الشعر التي افتتح بها روسو كتابه «إميل» والتي يقول فيها: «كل شيء حسن عندما يخرج من أيدي خالق الأشياء، وكل شيء يفسد في أيدي الإنسان»، قلدها روبسبير مكررا بقوله: «الإنسان خير، عندما كان مولده في أيدي الطبيعة... وإذا فسد، فإن المسؤولية تقع على عاتق المؤسسات الاجتماعية الفاسدة» (٩٥). وربما يكون روبسبير قد استشهد أيضا بالإرادة العامة عندما قارن بين «الشعب» و«الأفراد». «الشعب خير، وصبور، وسخي... ومصلحة، أو رغبة الشعب هي مصلحة، أو رغبة الطبيعة، والإنسانية، والرفاهية العامة... الشعب قيمته أكبر من الأفراد دائما... الشعب رفيع الشأن، أما الأفراد فهم ضعفاء» (٩٦).

لقد اعترف روبسبير بفضل روسو بوضوح عندما نادى بمهرجان الكائن الأسمى الذي بشر بجمهورية الفضيلة (كناية عن الإرهاب). ففي «الموسوعة» دعا روسو إلى تأسيس «عهد الفضيلة الذي يجعل «الإرادات الخاصة» تطابق «الإرادة العامة» (٩٧). ولم يستخدم تعبير «عهد الفضيلة» في كتابه «العقد الاجتماعي»، لكنه أدخل بالفعل، في الفصل الأخير من هذا العمل، فكرة دين مدني ستدشن بالفعل ذلك العهد. هذا الدين لا بد أن يقوم على «مجاهرة مدنية بالإيمان» تنص على «مشاعر اجتماعية لا يمكن للمرء من دونها أن يكون مواطنا صالحا ولا رعية مخلصا». ويضيف روسو القول بأنه لا أحد مرغم على أن يؤمن بمعتقدات هذا الدين، ولكن كل من لا يؤمن بها يُستبعد عن الدولة - ولا يُستبعد بوصفه ملحدا، بل بوصفه «موجودا غير اجتماعي، وعاجزا عن حب القوانين والعدالة بإخلاص، وغير قادر على التضحية عند

الاقتضاء بحياته من أجل واجبه» [٩٨]. وأي واحد، بعد أن يعترف علنا بهذه المعتقدات، ويتصرف كما لو كان غير مؤمن بها، فليكن عقابه الموت. وتبدو المعتقدات نفسها تافهة، بل وحتى ساذجة، وأعني: وجود إله قدير، وخير، والخلود، وسعادة العادل وعقاب الشرير، وقداسة العقد الاجتماعي والقوانين، أما فكرة دين مدني، مع كل الوقار والنواهي المرتبطة بها، لم تكن ساذجة أبدا، لأنها تهدف إلى تنفيذ غرض العهد الجديد، كما فهمه روسو، الذي هو ليس شيئا سوى التشكيل الراديكالي من جديد ليس للمجتمع فقط، وإنما للبشرية أيضا.

> إن من يجرؤ (الحاكم أو المشرع) على مباشرة تنظيم شعب يجب أن يشعر أنه في ذلك بصدد تغيير الطبيعة البشرية، بصدد تحويل كل فرد، من شخص يكون، بذاته، كلا كاملا ومنعزلا، إلى جزء من كل أكبر يتلقى منه هذا الفرد، على هذا النحو، حياته وكيانه، وتبديل تكوين الإنسان من أجل تقويته، وإحلال وجود جزئي ومعنوي مكان وجود مادي ومستقل تلقيناه جميعا من الطبيعة [٩٩].

وكأن روبسبير، في تأسيسه لجمهورية الفضيلة، يستجيب لتحدي روسو، فيلقي على عاتقه، من حيث إنه المشرع الأعظم، مهمة «تغيير الطبيعة البشرية»، و«تبديل كل فرد». يقول روبسبير عن اقتراحه بالنسبة إلى تعليم الصغار في مدارس داخلية «إنني مقتنع، بضرورة إحداث تجديد كامل، وخلق شعب جديد، إذا أفصحت عما في نفسي» [١٠٠].

وتلك هي قراءة توكفيل للثورة حيث يقول: «لم يكن المثال الذي وضعته الثورة الفرنسية أمامها تغييرا في النظام الاجتماعي الفرنسي فقط، بل إنه لا يمكن أن نصفه بوصف آخر غير أنه تجديد الجنس البشري بأسره». ويقول أيضا: «لقد كان لديهم (أي الثوريين) إيمان متعصب برسالتهم – وهي تغيير النظام

الاجتماعي، الجذر والفرع، وتجديد الجنس البشري بأسره» [١٠١]. وتوافق مؤرخة فرنسية حديثة على هذه القراءة للثورة. ففكرة «التجديد»، كما تقول «منى أوزو» Mona Ozouf [*]، هي المفهوم الأساسي لخطاب ثوري. فلم يشرع الناس إلا في الحديث عن التجديد، أو عن برنامج من دون حدود، فهو في آن واحد مادي، وسياسي، وأخلاقي، واجتماعي، لا يهدف إلى شيء سوى خلق «شعب جديد». وفي الأغلب دعا الثوريون إلى هذه الفكرة التي أكدها روسو بصورة متأججة، والتي كانت «أحد الأسباب في أن الثورة كانت بأسرها ثورته منذ البداية» [١٠٢].

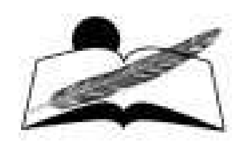
وهناك وجهة نظر بديلة من الثورة توقفت فجأة عن فكرة طبيعة بشرية مجددة، ونظرت إليها بدلا من ذلك على أنها ثورة اجتماعية شاملة. فالثورة، كما ترى حنه إرندت «ولدت من الشفقة» على «البؤساء». وهذا «الشغف بالشفقة» الذي وضحه روسو في البداية، ونفذه تلميذه روبسبير، بلغ ذروته لا محالة في الإرهاب، لأن الشفقة لم تستجب إلا «للضرورة، للحاجات الماسة والملحة للناس»، ولم تفسح مجالا للقانون، أو للحكومة، ولا للحرية، بل وحتى للعقل [١٠٣]. وتلك قراءة مثيرة للعواطف للتاريخ، غير أنها، كما اعتقد، قراءة وهمية له. إذ إن الثورة الفرنسية لم تكن ثورة اجتماعية، ولم ينشأ الإرهاب من الشفقة على الفقراء، بل لأغراض «الأمن العام»، أمن الحكم. إن الشعب، الذي باسمه أسس روبسبير الجمهورية، لم يكن الشعب بأي معنى عاديا، فضلا عن البؤساء، وإنما شعبا مفردا مجردا، تمثله إرادة عامة مجردة، مفردة بصورة تلائم الغرض.

لقد أعلن روبسبير، في إشادته بذكر روسو تكريما وإجلالا قائلا: «آه»، «لو أنه شهد هذه الثورة التي كان هو المبشر بها، والتي حملته إلى البانتيون، فمن الذي يستطيع أن يشك في أن نفسه السخية

(*) منى أوزو، مؤرخة فرنسية، من أهم أعمالها: «المهرجانات والثورة الفرنسية» «وكلمات النساء: مقال عن التفرد الفرنسي» [المترجم].

كانت ستكتنفها نشوة الطرب بقضية العدالة والمساواة؟» (١٠٤).

«العدالة والمساواة» - وليس «الحرية»، بصفة خاصة. وقد يتساءل المرء إلى أي مدى سيكون روسو، وكذلك الحال بالنسبة إلى الفلاسفة الآخرين في فرنسا، «سعداء الحظ» (على حد تعبير فولتير) لو أنهم ظلوا على قيد الحياة ليشاهدوا هذه الثورة. ليس كثيرا، إذا أخذنا بعين الاعتبار مصير كوندرسيه، وبعض «الموسوعيين» الذين ظلوا على قيد الحياة ليشاهدوها - ويموتوا منها. وكان هناك، بالتأكيد، روبسبير نفسه، تلميذ روسو، الذي أصبح ضحية إرهابه.



الفصل الثالث

التنوير الأمريكي:
علم سياسة الحرية

198

withe

التنوير الأمريكي:
علم سياسة الحرية

«بعد أكثر من نصف قرن، أسفر علم سياسة الحرية الذي أقام الوحدة عن إلغاء الرق»

المؤلفة

لقد كانت الفضائل الاجتماعية في بريطانيا في مقدمة التأمل الفلسفي والسياسة الاجتماعية، لقد كانت الشرط الأساسي للخير العام. أما في أمريكا، فإنها كانت في المؤخرة، فقد كانت شرطا ضروريا، لكنها لم تكن الشرط الكافي. وما كان في المقدمة هو الحرية. ولم تكن هذه الحرية هي الحرية الطبيعية التي نظر إليها سميث على أنها أساس اقتصاد حر، ومجتمع حر، بل كانت الحرية الاصطناعية إذا جاز هذا التعبير، وأعني بذلك الحرية السياسية، والمبادئ، والمؤسسات الملائمة للجمهورية الجديدة. فباسم الحرية - الحرية الدينية - نزح كثير من المستوطنين الأوائل إلى أمريكا (نزح بعضهم، بالتأكيد، من أجل حريتهم الخاصة، لا من أجل حرية

الآخرين). وباسم الحرية - الحرية السياسية - أعلنوا فيما بعد استقلالهم عن بريطانيا. وقد وصف «جون آدمز» J. Adams (*) رؤيته لأمريكا المستقبل بأنها «إمبراطورية الحرية» إمبراطورية تضم «عشرين، أو ثلاثين مليونا من الأحرار، من دون أن يكون من بينهم نبيل واحد، أو ملك واحد» (١).

لقد كان النظام العلماني الأمريكي الجديد نظاما سياسيا، ولم يكن نظاما اجتماعيا جديدا، أو نظاما إنسانيا (**). وكما أن الحرية هي التي كانت القوة الدافعة للتنوير الأمريكي، فكذلك كانت النظرية السياسية هي التي ألهمت الدستور الذي شُكل لتدعيم الجمهورية الجديدة. لقد علق جوردون س. وود J. S. Wood على الموقف الغريب الذي وجد فيه الأمريكيون أنفسهم قبيل الثورة. فهو يرى أنهم نعموا، لمدة قرن تقريبا، بعظمة الدستور البريطاني: «أفضل نموذج لحكومة يمكن تشكيلها عن طريق البشر»، «البنية العظيمة للحرية البريطانية»، «عماد الحرية المدنية وقوامها»، «الصورة الأكثر كمالا للحكومة». وحتى عندما اقتربت الثورة، تباهى الأمريكيون بأنفسهم بأن الدستور البريطاني كان إلى جانبهم، وأن ثورتهم يبررها «الدستور البريطاني قلبا وقالبا» (٣). وغالبا ما يُستشهد بكتاب سير وليم بلاكستون «شروح على قوانين إنجلترا»، الذي نشر قبل الثورة بأقل من عقد، بوصفه المصدر الرسمي لمبادئهم ومؤسساتهم، مثلما يستشهد بكتاب مونتسكيو «روح القوانين»، الذي استمد كثيرا من نموذج بريطانيا. ومع ذلك، في غضون سنوات قليلة نبذ الأمريكيون

(*) جون آدمز (١٧٣٥ - ١٨٢٦)، هو ثاني رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية كان نائبا للرئيس جورج واشنطن (١٧٨٩ - ١٧٩٧)، وعضوا في البرلمان القاري. وقع على وثيقة إعلان الاستقلال. وذهب العام ١٧٧٩ للاشتراك في المفاوضات التي انتهت بتوقيع معاهدة باريس العام ١٧٨٣. عمل سفيرا في لندن العام ١٧٨٥ [المترجم].

(**) ينعكس التمييز بين ما هو سياسي، وما هو اجتماعي في التمييز العام (لكن ليس بوضوح أو اتساق) بين التحرر Liberty، والحرية freedom، فالتحرر هو، أساسا، مفهوم سياسي وقانوني، أما الحرية فهي مفهوم اجتماعي وسيكولوجي. وينكر إسحق برلين في مقاله الشهير «مفهومان للحرية» هذا التمييز، ويستخدم الكلمتين بصورة تمكننا من استبدال إحداهما بالأخرى (٢). ومع ذلك، فإن كثيرا من طرحه حول الحرية السلبية والحرية الموجبة أي التحرر والحرية سيوضحه الاعتراف بهذا التمييز [المؤلفة].

هذه الحكومة، والبرلمان، والملك أيضا، من حيث إنها فاسدة، وطاغية، وكان ينبغي عليهم، بالتالي، أن يُكبوا على إيجاد أو خلق ما أسماه «الفدرالي» «علم سياسة» جديد، علم يهدف إلى إيجاد جمهورية جديدة [٤].

لقد هلل توماس بين في العام ١٧٧٦ قائلا: «إنه في مقدورنا أن نبدأ العالم من جديد»، وبعد الثورة الفرنسية ابتهج «برؤية الحكومة تبدأ، كما لو كنا نعيش في بداية الزمن» [٥]. ولم يكن جون غاي J. Jay، الأكثر اعتدالا ومحافظة، أقل تحمسا، حيث يقول: «إن الأمريكيين هم أول شعب حبته السماء بفرصة تأمل، واختيار صور الحكومة التي سيعيشون في ظلها» [٦]. ومع ذلك فإن المؤسسين لم يؤدوا مهمة جديدة. لقد كانوا رجال أعمال عمليين انشغلوا، بالفعل، بأجهزة الحكومة، وكانوا، بالفعل، الممثلين الرئيسيين في الحياة العامة، كما كانوا أيضا المنظرين الرئيسيين.

وربما ما هو أكثر أهمية، أن المواطنين أنفسهم كانت لديهم تجربة عملية في الحكم - في الحكم الذاتي. وقد أبدى آدمز، بعد سنوات كثيرة، ملاحظة مفادها أن: «الثورة كامنة في عقول الناس وقلوبهم، أعني أن ثمة تغيرا كان في مشاعرهم الدينية عن واجباتهم والتزاماتهم» [٧]. ومع ذلك، فإنه لم يجد، حينذاك، جذور الثورة في الدين، وإنما في السياسة. ففي «جماعاتهم السياسية»، وفي مباني البلدية، وقاعات الاجتماعات، اكتسب الأمريكيون «منذ طفولتهم عادة المناقشة، والتأمل، والحكم على الأمور العامة»، فتشكلت هناك «مشاعر الناس في المقام الأول» [٨]. وبسبب الوجود السابق لهذه المؤسسات السياسية، والمشاعر لم ترد الثورة الناس إلى المجتمع المدني (كما أراد لوك)، ولم تردهم، فضلا عن ذلك، إلى حالة الطبيعة (كما اعتقد هوبز)، بل ردتهم إلى مجتمع سياسي، ردتهم إلى شعب، شعب أقل تنظيما، وبالتأكيد أقل مركزية مما يمنحهم الدستور، ولكن مع ذلك فإنه شعب.

الثورة والدستور

ظهرت التجربة السياسية والطبع السياسي في مجموعة مطبوعات خاصة لم يكن هناك ما يعادلها في فرنسا أو بريطانيا. تألف «الفدرالي» (وهي تسمية خاطئة بهذه الصورة المفردة، ومع ذلك فإن هذا هو العنوان الذي أعطي له أصلا) من خمس وثمانين مقالة صحافية ظهرت خلال عشرة أشهر من أكتوبر ١٧٨٧ حتى أغسطس ١٧٨٨ (نشرت في مجلدين بينما كانت تصدر البحوث المتتابعة). وناقشت المقالات التي كتبها ألكسندر هاملتون (*) وجون غاي (**) وجيمس ماديسون (***). كل القضايا التي لم تتصل فقط بالدستور، بل بالفكرة المحض عن الحكومة الجمهورية، وكان بعضها دحضا للمناهضين للفدراليين، الذين كانت كتاباتهم مؤثرة بالقدر نفسه، بل وكانت أكثر ضخامة (فقد كانت ستة مجلدات في الطبعة الأخيرة، بالإضافة إلى مجلد تمهيدي). وبالإضافة إلى ذلك كان هناك عدد هائل من الكتيبات، والمواعظ، ومقالات تعبر عن رأي رئاسة التحرير، ومقالات، وخطب ألقيت في مجالس النواب الحكومية، تصدّق على اتفاقيات، وفي الجمعية الدستورية، وخطابات خاصة كتبها المؤسسون، وهي شروح جادة على أفكار، وقضايا عامة. وهذه المجموعة من المطبوعات السياسية هي إنجاز عقلي رائع بالنسبة إلى بلد، كما يقول برنارد بالين B. Bailyn، «ريفي» يبعد عن مركز الحضارة بآلاف الأميال [٩].

الجدير ملاحظته، أن «الفدرالي» الذي كتبه ثلاثة أشخاص اختلف بعضهم مع بعض أحيانا، وتماسكوا بسرعة استجابة لقضايا الساعة الملحة، أو قضايا استخرجت من خطابات وخطب، استرعت الانتباه

(*) ألكسندر هاملتون (١٧٥٥ – ١٨٠٤)، سياسي أمريكي. شارك في حرب الاستقلال. تزعم الحزب الفدرالي. كان أول من تولى وزارة المال في الولايات المتحدة الأمريكية (١٧٨٩ – ١٧٩٥) [المترجم].

(**) جون غاي (١٧٤٥ – ١٨٢٩)، سياسي ومشرع أمريكي. يعتبر أحد آباء الولايات المتحدة الأمريكية، شارك في وضع الدستور، وفي عقد اتفاقية مع بريطانيا لإنهاء النزاع معها في العام ١٧٩٤ [المترجم].

(***) جيمس ماديسون (١٧٥١ – ١٨٣١)، الرئيس الرابع للولايات المتحدة الأمريكية، يعتبر أحد آباء البلاد. شارك في وضع الدستور، وفي تأسيس الحزب الديموقراطي [المترجم].

والاحترام الذي تستحقه، ولاتزال تستحقه، بصورة لافتة للأنظار وبصورة كبيرة. وفي مواجهة الحجج القوية المناهضة للفدراليين، دافع الفدراليون عن المبدأ الأساسي للدستور وهو: حكومة مركزية قوية مع المراعاة الواجبة لحقوق وحريات الأفراد والولايات. ولم يكن هناك موضوع صغير أو كبير لم يشغل انتباههم، فقد اهتموا: بفرض الضرائب والتمثيل، والحرب والتجارة، والعلاقات الخارجية والشؤون الداخلية، وفصل السلطات، والزواجر والضوابط. وحاولوا بطريقة أو بأخرى، أن يوفقوا بين ما اعتقد كثيرون أنه لا يمكن التوفيق بينه، وأعني بذلك سيادة الدولة وحرية الفرد - وما هو أكثر صعوبة أنهم حاولوا أن يوفقوا بينهما داخل أجزاء جمهورية كبيرة وتجارية.

وإذا كانت هناك إشارات طفيفة في «الفدرالي» إلى جمهوريات قديمة (وتلك التي كانت في الأغلب غير مستحسنة أو مزدراة)، فإن ذلك يرجع إلى أن العمل كان يقصد منه غرض محدد، وظرف حديث لا مثيل له. وبهذا المعنى، فإنه، مثل الدستور نفسه، وثيقة حديثة عن قصد. كما أنه عمل ظهر بعد الثورة عن قصد، وتغاضى عن الثورة، واتجه إلى المرحلة المقبلة من التاريخ: وهي النظام العلماني الجديد الذي ينبغي أن يعقب الثورة، ويتجاوزها - أو «ينفيها» على حد تعبير هيغل. ولقد كان، في الحقيقة، دحضا لأولئك الذين لم يريدوا، مثل جيفرسون وتوماس بين، أن يتغاضوا عن الثورة، وأرادوا أن يخلدوا ليس عظمة الثورة وذكراها فقط، بل استمرارية الثورة وواقعها.

تمسك جيفرسون، وتوماس بين، مثل ثوريين من جيل متأخر، بشيء أشبه بنظرية عن «ثورة دائمة»، عن انشقاق وتجديد دائمين. وفي اليوم نفسه تقريبا، الذي حذر فيه هاملتون قراء «الفدرالي»، وفي ذهنه تمرد «شايس» Shays، من «الصراعات الحزبية»، والاضطرابات الداخلية [١٠]، كتب جيفرسون، الذي كان سفيرا في فرنسا حينذاك، من باريس إلى أمريكا وكان صهر آدمز يثني على التمرد الذي «دُبِّر بصورة تستحق التقدير». يقول إن «الله حَرَّم علينا

أن نظل لمدة عشرين عاما من دون تمرد هكذا... ماذا تعني صنوف من الحياة قليلة ضاعت في قرن أو قرنين؟ إن شجرة الحرية لا بد من أن تجدد من وقت إلى آخر بدماء الوطنيين والطغاة. إنهم سمادها الطبيعي» [11]. وكان خطاب جيفرسون الأول إلى أبيغيل آدامز التي هالتها وصيته بالصفح عن المتمردين، أقل حدة. حيث يقول «إن روح مقاومة الحكومة ذات قيمة في ظروف معينة، حتى أنني أرغب في أن تظل باستمرار. إنها تمارس في الأغلب في حال الظلم، بيد أن ذلك أفضل من ألا تُمارس على الإطلاق. إنني أحب تمردا قليلا من وقت إلى آخر. فهو أشبه بعاصفة في الجو» [12].

وبعد عامين عندما كتب جيفرسون إلى ماديسون من باريس، وربما يكون الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الذي صدر توا قد ألهمه، أعلن المبدأ الشهير وهو: «ليس هناك مجتمع يستطيع أن يضع دستورا دائما أو حتى قانونا دائما. فالأرض تخص دائما الجيل الذي هو على قيد الحياة». ويبدو أن جيفرسون قصر هذا المبدأ، في البداية، على السلع المادية. فالملكية، «حق الانتفاع» بالأرض، هي التي تخص الأحياء وليس الملكية من حيث هي كذلك، بل الديون التي لا يمكن أن تنتقل من جيل إلى جيل آخر. بيد أنه سرعان ما تجاوز ذلك تماما، وطبق المبدأ على القوانين، والدساتير أيضا، لكي يكون الناس في جيل ما هم أصحاب ملكيتهم الخاصة، «وأصحاب ذواتهم أيضا، وبالتالي قد يتحكمون فيها كما يشاءون». حتى أن جيفرسون عدد التعريف الدقيق للجيل، حدده مبدئيا بأربع وثلاثين سنة، وبعد ذلك رجع إلى الجداول الخاصة بحسابات التأمين على الحياة، فعدّله ليصل إلى تسع عشرة سنة. وبذلك، فإنه لن يكون هناك قانون، أو دستور صالح أكثر من تسع عشرة سنة، إذا لم يعد الشعب سَنَّه بوضوح. ويصر على أن النص على إلغاء القوانين، أو تعديلها لا يفي بهذا الشرط، لأن هناك عوائق كثيرة تقف في طريق هذه الإجراءات [13].

لقد استجاب ماديسون لاقتراح جيفرسون بانجذاب عظيم. حيث يقول: ألن تكون حكومة كهذه «أكثر عرضة لعواقب فترة الانتقال بين حكمين؟»، ألا يمكن أن تصبح «أكثر قابلية للتمييز والتجديد بحيث لا تبقي على نصيبها من الحكم المبتسر لمصلحتها، والذي يكون عونا مفيدا للحكومة الأكثر عقلانية؟»، وألا يمكن أن «تسبب صراعات حزبية ضارة... وتثير الرأي العام مرارا وتكرارا، وبصورة عنيفة أكثر مما لو كانت صالحة وتفي بالغرض؟». وبعد سلسلة من اعتراضات أخرى، انتهى ماديسون، كما لو كان يخفف وقعها أو أثرها، إلى أنه يقصد التشكيك في فائدة مبدأ جيفرسون في حالات معينة، أو إنكار أهميته «من وجهة نظر المشرع الفلسفي». ولسوء الطالع، أضاف القول بأن روح التشريع الفلسفي لم تكن ملائمة لذوق أمريكا أو هيئتها التشريعية [١٤].

إن ماديسون نفسه لم يُكن احتراما وتبجيلا خاصين لـ «المشرع الفلسفي». ولم يكن جيفرسون ناقدا باستمرار لفكرة دستور. فقد صاغ، بالفعل، مسودة دستور لفرجينيا في العام ١٧٧٦ (طبعت بعد ست سنوات في مؤلفه «ملاحظات على ولاية فرجينيا»)، خُططت لإرساء «القوانين الأساسية، ومبادئ الحكم»، بما في ذلك النص على إلغاء، أو تعديل أجزاء من دستور الولاية. وذهب ماديسون، فيما بعد في «الفدرالي» إلى ما هو أبعد لينتقد البند الخاص بالإلغاء. وبافتراض أن عيبا في الحكومة، واللجوء إلى الشعب لتصحيحه، فإن المادة حرمت الدستور من «ذلك التبجيل الذي يمنحه الزمن لكل شيء، والذي من دونه ربما لا تستطيع الحكومات الأكثر حكمة وحرية أن تحوز الاستقرار الذي لا غنى عنه». ويذكِّر ماديسون قراءه (وصديقه جيفرسون) بأن العقل وحده، مثل الإنسان وحده، «خجول وحذر»، ولا بد من أن تقويه آراء الآخرين.

> وهذا الاعتبار ينبغي التغاضي عنه في أمة من الفلاسفة.
> إذ إن تبجيل القوانين يطبعه صوت عقل مستنير بصورة كافية.
> بيد أنه يصعب توقع أمة من الفلاسفة تماما مثل الجنس

الفلسفي من الملوك الذي كان يتوق إليه أفلاطون. وفي كل أمة أخرى، لن تجد الحكومة الأكثر عقلانية أنها ميزة لا داعي لها أن تجعل أحكام الجمهور المبتسرة تنحاز إلى جانبها [١٥].

وبعد عامين فقط فيما بعد اضطر بيرك وبين، استجابة للثورة الفرنسية، أن يشتركا في حوار مشابه. فقد عارض بيرك في كتابه «تأملات» الميتافيزيقيين الذين حاولوا أن يخلقوا حكومة تقوم على العقل، وأخفقوا في تقدير دور الظن والحكم المبتسر في شؤون الناس. وأجابه بين بالسخرية من منح هذه الصفة الشرعية للظن والحكم المبتسر. وأعلن، مثل جيفرسون، أن كل جيل صاحب سيادة، لا يقيده شيء سوى عقله الخاص وحقوقه الخاصة. «إن كل عصر، وكل جيل لا بد من أن يكون حرا في أن يشرع لنفسه، في كل القضايا، مثل كل العصور والأجيال التي سبقته. إن الغرور، وافتراض الحكم بعد الممات هما الأمران الموجبان للسخرية، والوقحان بصورة كبيرة لكل الطغاة». وكما أن كل طفل يولد من جديد، يكون العالم «جديدا بالنسبة إليه كما كان بالنسبة إلى الإنسان الأول الذي وجد»، فكذلك فإن كل جيل هو «خلق» جديد [١٦].

وكانت القضية آنذاك مطروحة للنقاش. ولم تكن مطلقا اختيارا جادا وخطيرا في واقع الأمر. إذ إن الجمهورية الأمريكية، النظام العلماني الجديد، وُجد من جديد، ولا ريب في ذلك. غير أن المؤسسين لم يرتابوا على الإطلاق في أنهم لم يخلقوا جمهورية فقط، بل في أنهم كانوا «يؤسسون» جمهورية، ليست لجيلهم فقط، بل لعدد لا يحصى من أجيال مستقبلية. وكان هذا هو معنى الدستور، الذي أعطوا له قدرا كبيرا من التفكير، ومجهودا كبيرا. إنه يرمي إلى حسم «القوانين الأساسية والمبادئ الأساسية للحكم»، كما قال جيفرسون عن الدستور الذي اقترحه لفرجينيا. والهدف من بند التعديل هو أخذ الظروف الجديدة التي قد تنشأ، لا محالة، في الحسبان، والتأكيد من جديد على تلك القوانين والمبادئ الأساسية.

الحرية والفضيلة

لقد كان «علم سياسة الحرية»، الذي بعث الحياة في روح المؤسسين، بصورة ما، نتيجة طبيعية لـ «سوسيولوجيا الفضيلة». ولا يرجع هذا إلى أن الفضيلة - أعني الإرادة والقدرة على وضع المصلحة العامة فوق المصلحة الخاصة - لم تكن تكفي لتدعيم الحرية حتى أنه يجب على علم السياسة أن يقوم بهذه الوظيفة. لقد كتب جون آدمز إلى ابن أخيه صموئيل آدمز يقول: «إنني أعتقد معك»، «أنه ينبغي رفع منزلة المعرفة والأريحية بقدر الإمكان، ولكني، بسبب اليأس من رؤيتهما باستمرار عامتين بصورة كافية بالنسبة إلى أمن المجتمع، أؤيد البحث عن مؤسسات قد تسد النقص إلى حد ما». وليس حب الحرية نفسه يكفي. «ومن ثم يجب علينا ألا نعتمد فقط على حب الحرية في نفس الإنسان من أجل بقائها. ولا بد من إعداد بعض المؤسسات السياسية لتساند هذا الحب ضد أعدائه» (١٧).

لقد كانت العلاقة بين الفضيلة الاجتماعية والحرية السياسية في صميم النزاع بين الفدراليين، والمناهضين للفدراليين. فقد كانت الفضيلة هي الاهتمام الرئيسي للمناهضين للفدراليين، وكان الفساد (نوع الفساد الذي شاهدوه في إنجلترا) هو همهم الأساسي. وإذا كان الفدراليون قد شغفوا بحب مونتسكيو بسبب آرائه عن فصل السلطات، وتوازنها - فقد كان المؤلف الذي اقتبس منه كثيرا في «الفدرالي»، وفي النقاشات حول الدستور - فإن المناهضين للفدراليين بجلوه بسبب تعريفه الفضيلة في الجمهورية، حيث يقول: «إن حب القوانين، وحب بلدنا»، «هو تفضيل مستمر للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة (١٨). واعتقدوا، مثله، أن أناسا فضلاء لا يمكن أن يوجدوا إلا في جمهورية صغيرة، ومتجانسة، وزراعية في الأغلب (*).

(*) ملأ جيفرسون ثماني وعشرين صفحة من مؤلفه «كتاب عادي» بمقتطفات من كتاب «روح القوانين»، وهي مساحة كبيرة لم يخصصها لأي مؤلف آخر. وأصبح فيما بعد هو وماديسون ناقدين لمونتسكيو - انتقده جيفرسون لأنه مال إلى المؤسسات الإنجليزية بصورة كبيرة، أما ماديسون فقد انتقده بسبب إصراره على أن الجمهورية لا يمكن أن تثبت أقدامها إلا في إقليم صغير [المؤلفة].

ليس هناك شيء يوتوبي، أو حتى تفاؤلي في وجهة النظر هذه عن الفضيلة، أو عن الطبيعة البشرية، فعلى العكس، فإنه لما كان المناهضون للفدراليين متشائمين (أو واقعيين) فإنهم كانوا قلقين على الآثار المقوضة، والمفسدة للصناعة، والتجارة، والمجتمع الريفي. لقد اعتقدوا أن المجتمع التجاري «يولد الترف، وهو منبت اللامساواة، وعدو الفضيلة، وهو العدو الذي يجب كبح جماحه» [١٩]. وقد كان جيفرسون قاسيا فيما يخص هذا الموضوع. فقد أصر على أن التصنيع يجب ألا يلجأ إليه إلا للضرورة فقط، وليس بالاختيار؛ لأن الشعب الذي يُكب على الصناعة ويهتم بها يعتمد على هوى أو نزوة المستهلكين، وهذا الاعتماد «يولد التبعية، والارتشاء، ويخنق بذرة الفضيلة، ويجهز بأدوات مناسبة لخطط الطموح». أما الزراعة فهي شرط للفضيلة. «فأولئك الذين يعملون في الأرض هم شعب الله المختار، إذا كان الله قد اختار شعبا... إن فساد الأخلاق عند جمهور المزارعين ظاهرة لم يقدم لها أي عصر، أو أي أمة نموذجا» [٢٠].

وحالما خمدت نشوة الثورة تنبأ المناهضون للفدرالية بأن كلا من الناس وقادتهم سيقعون فريسة للارتشاء، والفساد، وستتعرض الجمهورية نفسها للخطر. وعلى أمل أن يعيدوا البلد إلى الأساس الأخلاقي للحكم، حاولوا أن يكون لديهم مشروع قانون للحقوق يندمج في هيكل الدستور، يكمله نص خاص بالمبادئ الأخلاقية. وبذلك، هيمن الفدراليون، كما هي الحال في كثير من بقية الدستور. وظهر مشروع قانون الحقوق (الذي أوصى به جيفرسون، لكن ماديسون هو الذي كتبه بالفعل) في صورة تعديلات، من دون «حكم موجزة» كما عرضها «الفدرالي» باستخفاف، تلائم البحث الأخلاقي أكثر مما تلائم الدستور [٢١].

وقد يعتقد أن جيفرسون في إصراره على حقوق طبيعية، وعقد بين الشعب والحكومة، هو تلميذ لوك (فقد قرأ كتاب لوك «رسالة في الطبيعة البشرية» ثلاث مرات). ومع ذلك فإنه آمن بحماسة لا تقل

بالحاسة الخلقية التي استحسنها الفلاسفة الاسكتلنديون، ورفضها لوك (*). وفي حوار بين «الرأس» و«القلب» في العام ١٧٨٦، الذي أخذ جيفرسون فيه دور «القلب»، أكد أن «الأخلاق ضرورية للغاية لسعادة الإنسان حتى أنه يجب علينا ألا نجازف بها على حساب مكونات الرأس المجهولة. إنها (أي الطبيعة) أرست أساسها، بالتالي، في العاطفة، وليس في العلم» (٢٣). وهناك خطاب إلى ابن أخيه في العام التالي (كرره حرفيا في الأغلب إلى جون آدمز بعد ثمان وعشرين سنة) قد يكون كتبه أستاذ فلسفة الأخلاق في جامعة غلاسغو، يقول فيه:

> قُدر للإنسان أن يكون من أجل المجتمع. وبالتالي فإن أخلاقه لا بد أن تتشكل لهذا الغرض. ولم يمنح حاسة الصواب والخطأ إلا من أجل ذلك. وهذه الحاسة هي جزء من طبيعته مثل حاسة السمع، والبصر، والإحساس، إنها الأساس الحقيقي للأخلاق... إن الحاسة الخلقية، أو الضمير هي جزء من الإنسان مثل رجله، أو ذراعه. لقد منحت لكل الموجودات البشرية بدرجة قوية أو ضعيفة، مثل قوة الأعضاء التي منحت لهم بدرجة كبيرة أو قليلة. وقد تقويها الممارسة، مثل أي عضو معين من أعضاء الجسم. وتخضع هذه الحاسة بالفعل وبدرجة ما لتوجيه العقل، بيد أن سندا ضئيلا يكون ضروريا لهذا، بل حتى سندا أقل مما نسميه بالحس المشترك (٢٤).

ولم يكن الفدراليون أقل تشاؤما (أو أقل واقعية) من المناهضين للفدرالية. ولما كانت لديهم ثقة ضئيلة بقدرة الناس على المثابرة على نوع الغيرة على المصلحة العامة التي توحدت بالفضيلة، فإنهم بحثوا عن بديل للفضيلة العامة في المصلحة - أو بالأحرى، في «المصالح المتعارضة والمتنافسة» التي تظهر بصورة طبيعية في جمهورية تجارية واسعة النطاق. ولا بد من تبني هذا التنوع والكثرة من المصالح، بالإضافة إلى الأحزاب، والطوائف التي تمثل هذه المصالح، تلك التي

(*) الخلط بين آراء لوك والاسكتلنديين، كما لو كانت متوافقة تماما، كان أمرا عاما وشائعا حينذاك حتى أنه كذب محاولات المؤرخين في وصف التنوير الأمريكي بأنه إما أن يكون «لوكيا»، وإما «اسكتلنديا» (٢٢) [المترجم].

تكون ضرورية لتشجيع التجارة، وتوسيع الجمهورية. وقد تطلع الفدراليون، مثل آدم سميث، وهيوم (وخلافا لجيفرسون) إلى تجارة واقتصاد صناعي «اتساعيين»، و«تقدميين» مثل الوضع بالنسبة إلى تحسين الذات الأخلاقي والمادي. فقد كتب هاملتون يقول: «إن التاجر المثابر»، «والمزارع الجاد، والميكانيكي النشط، والصانع المجتهد – وكل الطبقات تتطلع بترقب شديد، وهمة متزايدة إلى المكافأة المرضية لصنوف كدهم وكدحهم» [٢٥].

ومن هذا القبيل بعينه، لا بد من منع الفساد والمحافظة على الوحدة حتى أنهم أصروا على فصل السلطات، والزواجر والنواهي. «ربما يكون تعريض بالطبيعة البشرية أن تكون هذه الوسائل ضرورية لمراقبة صنوف سباب الحكومة والتحكم فيها. لكن ما عساها أن تكون الحكومة نفسها، سوى أنها أعظم صنوف التعريض بالطبيعة البشرية». ولقد عززت هذه الملاحظة الحكمة الساخرة التي لا تنسى وهي: «إذا كان الناس ملائكة، لن تكون الحكومة ضرورية» [٢٦]. ولما لم يكن الناس ملائكة، فإنه يجب على الحكومة أن تستثمر طبائعهم الدنيا بأن تثير مصلحة ضد مصلحة، وطموحا ضد طموح. ويقول ماديسون إن هذه القوى المتوازنة هي «العلاج الجمهوري للأمراض الخاصة بالحكومة الجمهورية» [٢٧]. وهذا هو الفرق الجوهري والأساسي بين الفريقين: فبينما كان المناهضون للفدراليين متخوفين من الأمراض الخاصة بالحكومة الجمهورية، فإن الفدراليين وجدوا صنوف العلاج بدقة في هذه الأمراض.

«إذا كان الناس ملائكة...». بيد أنهم ليسوا شياطين كذلك. وكما أن المناهضين للفدراليين أظهروا اهتماما بمونتسكيو، وأعلنوا مشاركتهم له، فكذلك أظهر الفدراليون اهتماما بهوبز وأعلنوا مشاركتهم له [٢٨]. ومع ذلك، فإن آراءهم لم تكن هي رأي هوبز عن الطبيعة البشرية والمجتمع. وكذلك لم تكن، بصورة كاملة، أو ربما حتى في الأغلب، هي رأي لوك. لقد استُشهد بمونتسكيو مرارا وتكرارا في «الفدرالي»، أما

لوك فلم يُستشهد به مطلقا، وكان الاقتباس أو الاستشهاد الأخير في هذا العمل ملاحظة تحذيرية من هيوم عن الأخطاء التي لا مناص منها في أي محاولة مثل محاولتهم. وقد نسمع أيضا أصداء هيوم في حجج الفدراليين (مع كل التقدير لمونتسكيو) لمصلحة جمهورية واسعة النطاق - أعني وكما يقول هيوم، حكومة ذات نطاق ومجال يكفيان لتنقيح الديموقراطية» (٢٩). (أما مونتسكيو فقد استشهد به أيضا، كما يقول هاملتون، في «جمهورية اتحادية» من حيث إنها وسيلة لتوسيع رقعة حكومة جمهورية) (٣٠).

وتقريبا لم يعتمد المؤسسون على الحاسة الخلقية، مثلما اعتمدوا على العقل، في إنشاء المؤسسات السياسية لحكومتهم الجمهورية الجديدة. لكنهم عزوا إلى الفضيلة بالفعل - الفضيلة الفردية، وأيضا الفضيلة الاجتماعية - دورا حاسما في تشكيل سلوك الناس من حيث إنها الأساس لنظام حكم سليم. فقد أخبر جون آدمز زوجته بأن الحكومات الجديدة تتطلب «تطهيرا من رذائلنا، وزيادة فضائلنا، أو لن تكون نعما» (٣١). واتفق معه صموئيل آدمز، فيقول: «إننا سننجح إذا كنا فضلاء. إنني قلق على عدوى الرذيلة بصورة لا نهائية وبصورة أكثر من قوة كل الأعداء الآخرين» (٣٢). واتفق معهما كذلك بنيامين رش، فيقول: «الحرية من دون فضيلة لن تكون نعمة بالنسبة إلينا» (٣٣).

لقد اعتقد الفدراليون، بقدر ما اعتقد المناهضون للفدراليين، أن الجمهورية لا بد أن تسلم بوجود الفضيلة في الرعية، حتى لو قامت مؤسساتها السياسية على تنوع المصالح والصراعات الحزبية. «فكما أن هناك درجة من الفساد في البشر تتطلب درجة معينة من الحذر، وعدم الثقة، فكذلك هناك صفات أخرى في الطبيعة البشرية تبرر قدرا معينا من التقدير والثقة. وتفترض الحكومة الجمهورية مسبقا وجود هذه الصفات بدرجة أكبر من أي صورة أخرى من صور الحكومة» (٣٤). ولا تفترض الحكومة الجمهورية مسبقا هذه الصفات فقط، بل تستحضرها، أي أنها تجعلها تظهر وتتجلى في عمل المواطنين «الذين قد

تميز حكمتهم بصورة أفضل مصلحة وطنهم الحقيقية، والذين قد تضحي وطنيتهم، وحبهم للعدالة باهتمامات ومصالح مؤقتة ومتحيزة» [٣٥]. ولا بد أن توجد الفضيلة والحكمة في ممثلي الشعب لأنها موجودة في الشعب الذي هو نفسه فاضل وحكيم بدرجة تكفي لأن يختارهم.

> إنني أسير على هدى هذا المبدأ الجمهوري العظيم (يقول ماديسون) وهو أنه يجب أن يتحلى الناس بالفضيلة والذكاء ليختاروا أشخاصا ذوي فضيلة وحكمة .... أفلا توجد فضيلة بيننا؟ إذا لم تكن هناك فضيلة بيننا، فإننا سنكون في موقف بائس. إذ لا تستطيع ضوابط نظرية، ولا صورة من صور الحكومة أن تجعلنا آمنين. وافتراض أن أي صورة من صور الحكومة تكفل الحرية، أو السعادة من دون أي فضيلة عند الناس هو فكرة خيالية ووهمية. وإذا كانت هناك فضيلة كافية، وذكاء كاف في المجتمع، فإنهما يُمارسان في اختيار هؤلاء الأشخاص، وعلى هذا النحو لا نعتمد على فضيلتهم، أو نثق بحكامنا، بل بالناس الذين هم مضطرون إلى اختيارهم [٣٦].

الدين والفضيلة

الفضيلة هي افتراض مسبق للدستور، غير أنها لا تظهر في الوثيقة نفسها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الدين. فقد حذفا للسبب نفسه وهو: أنه يفترض مسبقا أنهما يضربان بجذورهما في طبيعة الإنسان المحض، وينعكسان من حيث إنهما كذلك في سلوك الناس، والعادات، ومؤسسات المجتمع غير الرسمية. إن جعل الفضيلة، أو الدين الهدفين المباشرين للحكومة - وللحكومة الوطنية بصفة خاصة - ليس أمرا مجديا، إذ إنه يقوض الدوافع الطبيعية التي تولدهما، وتبقيانهما على قيد الحياة. إن التربية، وليست الحكومة، هي الأداة الملائمة لانتشار الفضيلة. وهي تربية، كما يرى رش، تضرب بجذورها في الدين. لقد كتب يقول: «إن الأساس الوحيد لتربية مفيدة ونافعة

في جمهورية يجب أن يُدَّخر في الدين. فمن دون الدين لا يمكن أن تكون هناك فضيلة، ومن دون الفضيلة لا يمكن أن تكون هناك حرية، والحرية هي هدف كل الحكومات الجمهورية وحياتها»[٣٧]. (وما هو جدير بالذكر أن الدستور لم يقل شيئا عن التربية كذلك، وتركها، مثل الفضيلة والدين، للأفراد والولايات).

يظهر الدين بصفة عابرة بالفعل في وثيقة إعلان الاستقلال، في عبارات مثل: «قوانين الطبيعة وقوانين الله»، وفي الحقيقة «الواضحة بذاتها» التي «منحها الخالق للناس مع حقوق معينة لا يمكن نزعها منهم» وفي «العناية الإلهية» (وقد أضافها الكونغرس إلى مسودة جيفرسون)[*]. بيد أنه ليس مسموحا إلا بأن يكون للدين دور سلبي في الدستور، في حظر الاختبارات الدينية، وكنيسة معترف بها رسميا (لقد أعطت بعض دساتير الولايات دورا أكثر إيجابية للدين، فقد دعا «إعلان حقوق ولاية ماساتشوستس» مثلا إلى «العبادة العامة لله»، وإلى «تعليمات عامة في التقوى، والدين، والأخلاق»)[٣٩]. وقد أراد بعض المندوبين، أيا كانت وجهات نظرهم الشخصية، أن يتجنبوا ما يكون موضعا للخلاف والشقاق. وربما يكون الذين فضلوا أن يقدموا فروض الطاعة لله الذي وجههم إلى النصر قد واسوا أنفسهم باعتقاد هو أن الدين «واضح بذاته»، وراسخ في المجتمع بقوة حتى أنه لا يحتاج إلى تصريح من الحكومة. وما يبعث على الدهشة أن فرانكلين، الأقل تدينا من المؤسسين، هو الذي أراد أن يُذكر الله في الدستور، وهو الذي اقترح أن تبدأ أعمال المؤتمر بصلاة يومية.

وعلى الرغم من أن الدين ليس له وجود في الدستور، فإنه راسخ بقوة في المجتمع، الذي هو نفسه البنية الأساسية للحكومة. وأوضح توكفيل فيما بعد أنه عندما كان يكتب عن أمريكا، فإنه لم يذكر فرنسا إلا نادرا، لكنه قلما كان يكتب صفحة من دون أن تكون في

(*) ربما تكون هناك ملاحظة دينية أخرى في وثيقة إعلان الاستقلال إذا لم يكن فرانكلين قد غير عبارة جيفرسون التي تقول: «إننا نتمسك بهذه الحقائق على أنها مقدسة ولا يمكن الشك فيها»، إلى قول مأثور أكثر علمانية هو: «إننا نتمسك بهذه الحقائق على أنها واضحة بذاتها» [المؤلفة].

ذاكرته [٤٠]. ويظهر ذلك بصورة أكثر وضوحا في كتاباته عن موضوع الدين. فقد كتب يقول إن فلاسفة فرنسا اعتقدوا أن «الحماسة الدينية... تخمد عندما تزيد الحرية، والتنوير». واستهجنت أمريكا هذه النظرية وكان الشيء الأول الذي أذهله عند وصوله إلى الولايات المتحدة هو طبيعة البلد الدينية، يقول: «لقد رأيت بيننا، أي بين الفرنسيين، روح الدين، وروح الحرية يتحركان باستمرار في الأغلب في اتجاهات متعارضة. أما هنا فقد وجدتهما متحدين كل منهما مع الآخر بصورة وثيقة: فهما يسودان معا على التربة نفسها». وبذلك فإن البلد الذي تكون فيه المسيحية مؤثرة وذات نفوذ كبير، هو أيضا «البلد المستنير بصورة كبيرة، والأكثر حرية» [٤١].

لقد كتب توكفيل بعد تأسيس الجمهورية بنصف قرن، بيد أن ملاحظاته صدقت على الفترة الاستعمارية أيضا. إن الصحوة الكبرى الأولى، وأعني بها الإحياء الديني في العام ١٧٣٠، وأوائل العام ١٧٤٠ تماثل الإحياء الميثودي في بريطانيا. وقد أثرت، بل وحتى أكثر مما حدث في بريطانيا، في الصورة الدينية الأكثر اتساعا، وفي بعث القوة والحيوية من جديد في عقائد أخرى، والتبشير بها، إذا جاز هذا التعبير، والتأثير في المناخ السياسي أيضا. وفي العام ١٧٥٠ بدأت الصحوة تتضاءل، إذ انحدر عدد الكنائس (بالنسبة إلى عدد السكان)، وكان قليل من القادة الثوريين إنجيليين. لكن عندما تضاءلت الحماسة الإنجيلية (والتي تم إحياؤها من جديد في العام ١٧٩٠) استمر الدين بوجه عام سندا قويا للنظام الجمهوري (*) [٤٢]. ويبين «مارك نول» M. Noll أن «المؤلهة والنفعيين» اشتركوا في اعتناق النظام الجمهوري عن طريق المحافظين اللاهوتيين البروتستانت

(*) الدليل الإحصائي على الكنائس غامض ومتناقض. فهناك جدول يبين بالفعل زيادة في عدد الكنائس فيما بين العامين ١٧٧٠ و١٧٩٠، من دون إشارة إلى متى بدأت الزيادة، في أثناء فترة العشرين عاما هذه [٤٣]. واستنتج مؤلفون من إحصاءات أخرى تبين معدلا منخفضا في عضوية الكنيسة في العام ١٧٧٦، أن الأغلبية العظمى من الأمريكيين لم يؤثر فيهم إيمان منظم» [٤٤]. ومع ذلك فإن دراسة استطلاعية أظهرت أن ما يتراوح بين ٧١٪ و٧٧٪ من الشعب كان في الكنيسة في يوم أحد العام ١٧٧٦، ما يوحي بدرجة من تبجيل واحترام الشعيرة الدينية [٤٥] [المؤلفة].

الذين يمثلون الكنائس البريطانية القديمة، وعن طريق المؤسسين الصاخبين لمذهب الكنيسة الإنجيلية (البروتستانتية) حديث العهد، وعن طريق الناطقين بلسان العقائد البروتستانتية التقليدية من القارة، وعن طريق الممثلين لما كانوا حينذاك جالية اليهود الأمريكيين الصغيرة جدا» (٤٦).

وقد أعطى باحثون آخرون للدين دورا كبيرا في تأسيس الجمهورية حتى في خلال فترة التدهور الإنجيلي المزعومة هذه. فقد أظهرت دراسة أن الدين لقي «نموا قويا، وتطورا نضرا»، أي أنه لقي تجديدا بمقياس أصغر للصحوة الكبرى» (٤٧). ووصفت دراسة أخرى الفترة بين الصحوتين بأنها «تقارب أو التقاء حقبة الألف عام، والفكر الجمهوري»، أي أنها ربطت «التاريخ الجمهوري» و«علم الآخرة المسيحي» (٤٨). ولدى مارتن مارتي M. Marty صورة وصفية حية لثورتين متزامنتين هما: الأولى هي ثورة داخلية، ثورة روحية جعلت الدين الأمريكي إنجيلي النزعة. أما الثانية فهي ثورة خارجية، ثورة سياسية جعلت المجتمع الأمريكي جمهوريا. وما ألهم كلتا الثورتين هو نوع جديد من المذهب الذي يؤمن بالعصر الألفي السعيد، وهو نوع تدريجي وإصلاحي وليس مفاجئا وخاصا بكشف الغيب (مثل النوع الموجود عند بريستلي). ويرى مارتن أنه بهذه الرؤية الأمريكية الفريدة لـ «مدينة على تل» اتفق التقوى والتنوير، أعني أن أمريكا المسيحية، وأمريكا الجمهورية اتفقتا معا على السعي المشترك إلى السعادة (٤٩).

إن القوة الملزمة للدين وتأثيره كانا على هذا النحو لدرجة أنه حتى أولئك الذين لم يكونوا مؤمنين لم يكن احترامهم لمعتقدات الآخرين الدينية فقط، بل أيضا لفكرة الدين نفسها. وتصدق ملاحظات توكفيل على هذه الفترة كما أنها تصدق على الفترة السابقة. هذه الملاحظة هي أن «الجميع يختلفون في العبادة التي يجب على المرء أن يؤديها للخالق، غير أن الجميع يتفقون على واجبات الناس بعضهم تجاه بعض. ومن ثم فإن كل طائفة تعبد الله بطريقتها الخاصة، لكن كل الطوائف

تدعـو إلـى الأخــلاق نفــســهــا بـاسم الله». ومــا هـو أهـم ليس أن «كل المواطنين يعــتنقــون الدين الصــحــيح، بل أنهم يعــتنقــون دينا» (٥٠) والاختلاف مع فرنسا مفهوم ضمنا. فعندما بحث الأمريكيون عن راحة مستحسنة من العواطف الدينية للعالم القديم، لم يحرضوا على معاداة الدين نفسه، مثلما فعل الفرنسيون. ولكنهم دمجوا الدين، تقريبا من كل درجـة وتنوع، في عـادات المجـتـمـع. لقـد جـعلوا الـدين «أخـلاقـيـا»، و«اجتماعيا»، في أثناء إقامتهم شعائر، وطقوس كنيستهم الخاصة - أو حتى عندما لم يقيموا هذه الشعائر والطقوس.

وفضلا عن ذلك، فعل الأمريكيون ذلك من دون أن يضعوا دور الدين في شكل معين، أو يضعوه في مؤسسة معينة، أو حتى كنيسة معترف بها. لقد حظر التعديل الأول، بالفعل، مؤسسة كهذه. ويفسر هذا البند بطرق مختلفة: فيفسر بأنه يقصد حماية الكنائس التي تؤسسها الدولة من أن تحل محلها مؤسسة وطنية، أو يُفسر بأنه جزء من مبدأ فدرالي واسع النطاق يعلن أن الدين، مثل مسائل أخرى كثيرة للغاية، ليس اهتماما وطنيا، وبالتالي ليس موضوعا للسلطات الأمنية للحكومة الوطنية، أو يُفسر بأنه يمنع فرض أي كنيسة معترف بها، لكنه لا يمنع الحكومة، وطنية أو خاصة بالدولة، من تدعيم أنشطة دينية تطوعية. واليوم، هناك تفسير عام لهذا البند يجاوز تلك التفسيرات المتبحرة والزاخرة بالعلم، لا تحظر فقط مؤسسة دينية، بل تحظر أي «إقحام» للدين في أي «مجال عام»، سواء كان وطنيا خاصا بالدولة، أو محليا. وتستشهد هذه القراءة الأخيرة بسور جيفرسون «الخاص بالفصل بين الكنيسة والدولة»، من حيث إنه حجتها، والذي أعلنه في خطابه الشهير في بداية العام الجديد العام ١٨٠٢، إلى «جمعية معمدان دانبيري». مع ذلك فإن جيفرسون قد لا يقصد بهذا السور ما يعنيه اليوم في الأغلب. فبعد يومين من هذا الخطاب، الأحد الأول من العام الجديد، حضر جيفرسون الخدمة الكنسية ليس في الكنيسة المحلية التي كان يذهب إليها في الظروف العادية، بل في مجلس النواب الأمريكي، وهي عادة

داوم عليها خلال السنوات السبع التالية. ويذهب أحد الباحثين إلى ما هو أبعد ليقول إنه في أيام الأحد في واشنطن «أصبحت الولاية هي الكنيسة» (٥١)، إبان توليه الرئاسة.

لقد أظهر جيفرسون، قبل رئاسته بفترة طويلة، موقفا أكثر دقة وتقديرا نحو الدين مما يُعزى إليه. وغالبا ما يُستشهد باستبعاده المتعجرف للدين في مؤلفه «ملاحظات على ولاية فرجينيا» حيث يقول: «لا يضرني أن يقول جاري إن هناك عشرين إلها، أو إنه ليس هناك إله. فهو لا ينشل ما في جيبي، ولا يكسر رجلي». بيد أنه كتب صفحات قليلة فيما بعد يقول فيها: «هل يمكن أن نعتقد أن حريات أمة تكون مضمونة عندما نستأصل أساسها الصلب الوحيد، وهو اعتقاد في عقول الناس أن هذه الحريات هبة من الله؟ هل يمكن أن نعتقد أنها لا تُنتهك إلا عند غضبه؟» (٥٢). وكان ذلك قبل تحول جيفرسون المزعوم إلى الطائفة البروتستانتية الموحدة بالله تحت تأثير بريستلي، عندما أصبح يسلّم بيسوع من حيث إنه المعلم الأخلاقي والمخلص. وفضلا عن ذلك، لقد كان، بوصفه رئيسا، أكثر احتراما وتبجيلا للمسيحية من حيث إنها حصن الحرية والأخلاق العامة. ولقد تصادف أن قابله صديق وهو في طريقه إلى الكنيسة في صباح يوم أحد يحمل كتاب الصلاة الأحمر الضخم الخاص به، فقال له: «أنت ذاهب إلى الكنيسة يا مستر جيفرسون. إنك لا تؤمن بكلمة في هذا الكتاب»، ورد مستر جيفرسون بقوله: «لم توجد أمة أو حكومة، على الإطلاق، من دون دين ولا يمكن أن توجد. إن الدين المسيحي هو أفضل دين مُنح للإنسان، وأنا بوصفي كبير القضاة في هذه الأمة فلا بد من أن أكون قدوة في التصديق عليه. صباح الخير يا سيدي» (٥٣).

إن انفصال الكنيسة عن الدولة، كيفما فُسر، لا يعني انفصال الكنيسة عن المجتمع. فالدين، على العكس، يضرب بجذوره في المجتمع، لأنه ليس مفروضا من قبل الحكومة، أو لا تؤسسه الحكومة. وهذا هو السبب، كما يرى توكفيل، في أن الدين والحرية يعيشان معا، ويدّعم كل منهما الآخر. وهذا هو معنى إحدى مفارقاته الأكثر شهرة

وهي: «إن الدين، الموجود بين الأمريكيين، لا يمتزج على الإطلاق وبصورة مباشرة في حكومة المجتمع، لذا فإنه يجب النظر إليه على أنه المؤسسة الأولى من مؤسساتهم، لأنه إذا لم يعطهم الولع بالحرية، فإنه يسهّل استخدامها على نحو لا مثيل له». إن الدين هو «المؤسسة الأولى من مؤسساتهم السياسية»، لأنه الشرط الضروري للحرية والأخلاق، وبالتالي للحكومة الجمهورية نفسها.

> إن الحرية ترى في الدين رفيق نضالاتها، وانتصاراتها، ومهد طفولتها، والمصدر الإلهي لحقوقها. إنها تنظر إلى الدين على أنه هو الذي يحمي التقاليد، والتقاليد من حيث إنها الضمان للقوانين، والضمان لدوامها وبقائها [٥٤].
>
> وفي الوقت الذي يسمح فيه القانون للشعب الأمريكي بأن يفعل كل شيء، فإن الدين يمنعه من تصور كل شيء، ويحرّم عليه أن يجرؤ على كل شيء [٥٥].
>
> إن الاستبداد يمكن أن يستغني عن الإيمان، أما الحرية فإنها لا يمكن أن تستغني عنه... كيف يمكن لمجتمع أن يهلك ويفسد إذا لم يكن الرباط الأخلاقي محكما، في حين أن الرباط السياسي يكون منحلا؟ وما الذي يجعل شعبا سيد نفسه إذا لم يخضع لله؟ [٥٦].

ويقول أخيرا، بصورة معبرة تعبيرا مؤثرا للغاية:

> إنني لا أعرف ما إذا كان لدى جميع الأمريكيين إيمان بدينهم - لأنه من الذي يستطيع أن يطلع على ما في أعماق القلوب؟ - لكني على يقين بأنهم يؤمنون بأنه ضروري للمحافظة على المؤسسات الجمهورية. ولا يخص هذا الرأي فقط فئة من المواطنين، أو أي حزب، بل يخص الأمة بأسرها، إذ يجده المرء في كل الطبقات [*] [٥٧].

(*) كما أن توكفيل لم يعتره وهم بخصوص الديموقراطية، فكذلك لم يعتره وهم بخصوص الدين. وقد نظر إلى الدين حتى في شططه وانحرافاته على أنه مفضل على بديله. يقول: «إنني أقر بأن مواطنيه يخاطرون بأنفسهم لأن يصبحوا وحوشا بأن يتخيلوا قليلا أن أنفسهم تدخل جسم خنزير أكثر من أن يخاطروا بالإيمان بأنه لا شيء» [٥٨] [المؤلفة].

وما يلفت النظر هو أن توكفيل، الذي كان يستشهد في الأغلب «بالفدرالي» في موضوعات أخرى لم يستشهد بالمؤسسين في الدين. فما كان جديرا بأن يُستشهد به على نحو بارز هو «خطاب الوداع» لواشنطن (*)، حيث يقول: «من بين جميع الميول والعادات التي تؤدي إلى الازدهار السياسي، فإن الدين والأخلاق دعامتان لا يمكن الاستغناء عنهما». وينصح واشنطن مواطنيه، كما لو كان يحذرهم من أن التنوير ليس بديلا من الدين، بألا «يطلقوا العنان لافتراض أن الأخلاق يمكن تدعيمها والمحافظة عليها من دون الدين. ومهما يتم التسليم بتأثير التربية الرفيعة والمهذبة في عقول بنية معينة، فإن العقل والتجربة يمنعاننا من أن نتوقع أن الأخلاق الوطنية يمكن أن تهيمن عند استبعاد المبدأ الديني (٥٩) (**). وقد أوضح جون آدمز المسألة بصورة أكثر بلاغة، حيث يقول: «إن دستورنا لم يوضع إلا من أجل شعب أخلاقي ومتدين. إنه لا يلائم تماما حكومة أي دستور آخر» (٦١). واستمدت محاولة الثورة الفرنسية تأسيس جمهورية علمانية منه التعليق الشهير وهو: «إنني لا أستطيع أن أفهم جمهورية من ثلاثين مليون ملحد» (٦٢). واتفق بنيامين فرانكلين، وهو نفسه ملحد، معه على ذلك، حيث يقول: «إذا كان الناس أشرارا للغاية كما نراهم الآن مع وجود الدين، فكيف سيكونون لو كانوا من دونه؟» (٦٣).

وحتى أولئك المؤسسون الذين لم يكونوا مؤمنين ورعين، أولئك الذين كانوا أكثر تحفظا مع تدعيم الحكومة للدين (ماديسون بصفة خاصة)، احترموا الدين بوجه عام، واحترموا المعتقدات الدينية لمواطنيهم. إنه يقال أحيانا، على سبيل الاستخفاف، إن المؤسسين كانت لديهم وجهة نظر نفعية، أو وظيفية للدين، أعني أنهم قيموه من حيث

(*) جورج واشنطن (١٧٣٢-١٧٩٩)، قاد حرب الاستقلال حتى النصر، واختير أول رئيس للولايات المتحدة (١٧٨٩-١٧٩٧)، واشترك في وضع الدستور الأمريكي العام ١٧٨٧ [المترجم].

(**) ذهب واشنطن أبعد من ماديسون في تأييد التسليم العام بالدين وممارسته، غير أنه كان حريصا على أن يحافظ على مبادئ الحرية الدينية والتعدد ويبقي عليها. وبذلك، نص على أن تدفع الحكومة للكهنة العسكرية، لكنه حدد أنه لا بد أن يكون هناك كهنة لكل طائفة. وبينما لم يتردد في الاستشهاد بالإلوهية في تصريحاته العامة، فإنه فعل ذلك بلغة ليست طائفية - فيقول: «الموجود القادر»، أو «الخالق العظيم» (٦٠) [المترجم].

إنه ميزة اجتماعية وسياسية. غير أن وجهة النظر هذه عن الدين ليست في ذاتها منحطة ولا تليق. إن النظر إلى الدين على أنه المصدر النهائي للأخلاق، وبالتالي لمجتمع فاضل، ونظام حكم سليم لا يحط من قدر الدين. فهو، على العكس، يعترف بفضل الدين - والله - من حيث إنه أساسي لرفاهية البشر. ويقر بفضل الإنسان كذلك، الذي لديه القدرة على أن يخضع طبيعته الدنيا لطبيعته الأسمى، ويقدم فروض الطاعة والولاء لشيء أسمى منه، ويوقره ويبجله.

وإذا كان المؤسسون لم ينظروا إلى الدين على أنه عدو للحرية، فإن الكنائس لم تنظر إلى الحرية على أنها عدو للدين. لقد كان للطوائف والفرق المتعددة نصيب واضح في الحرية الدينية، وقدرت، كما فعل توكفيل، العلاقة بين الحرية الدينية والحرية السياسية. لقد كانت معظمها، بصفة خاصة بعد إقرار قانون الدمغة، مؤيدة متحمسة للنظام الجمهوري، والثورة (*). ولم تصل إلى هذا الموقف بالتخفيف من دينها أو جعله علمانيا، إنما بجعل السياسة نفسها روحية. لقد كتب أحد المؤرخين يقول: «بدلا من تخليص الثقافة السياسية من هيمنة المفاهيم الدينية، مد رعاة الكنيسة غطاء المعنى الديني حتى أن مسألة الحرية نفسها أصبحت مقدسة» (٦٤).

الدين والتنوير

لم يُنظر، بالتالي، إلى الدين على أنه تهديد للحرية. ولم ينظر إليه، وربما كان هذا أمرا جديرا بالذكر، على أنه تهديد للتنوير - أعني للعقل، والعلم، ونشاط العقل وحيويته. ويذكر كوتون ماثر Cotton Mather اليوم بسبب مواعظه المثيرة عن العرافة، والاستحواذ الشيطاني الذي ساعد على إثارة محاكمات سحرة مدينة «سيلم» (**) (التي لم يستحسنها على

(*) قبل الحرب وفي مراحلها الأولى، كان ميثوديون كثيرون موالين لويزلي، وربما بدافع الاحترام، الذي أيد بوصفه ثوريا كفؤا، بلده في النضال ضد المقاطعات. ومع ذلك فإنهم، قبل نهاية الحرب، قدموا يد المساعدة للقضية الأمريكية، وكانوا محلا للتقدير والاحترام من حيث إنهم مواطنون أكفاء، ومحبون لوطنهم [المؤلفة].

(**) مدينة في ولاية ماساتشوستس شهدت سلسلة من المحاكمات والعقوبات المريعة لعدد من السكان ممن أدينوا بالسحر والعرافة وذلك فيما بين العامين ١٦٩٢ و١٦٩٣ [المترجم].

الإطلاق). لكنه كان أيضا تلميذا متحمسا لعلم الفلك، والنظام الكوبرنيقي، وكان (مثل ويزلي في إنجلترا) مدافعا مثابرا ودءوبا، في مواجهة مقاومة شعبية عظيمة، عن التطعيم ضد الجدري. ولأنه كان واسع الإطلاع في العلوم الطبيعية، فإنه كان الأمريكي الأول المولود هناك الذي سُمي زميلا للجمعية الملكية ومنح الدكتوراه الفخرية في اللاهوت من جامعة «غلاغسو»، معقل التنوير الاسكتلندي. ولأنه أحس بخيبة أمل في رغبته في أن يصبح رئيسا لجامعة هارفارد (الجامعة التي تخرج فيها)، ساهم بدور فعال في تأسيس جامعة ييل.

كما أن جوناثان إدواردز J. Edwards (*) الذي كان شخصية مرموقة في الصحوة الكبرى، كان بعيدا عن أن يكون المتعصب الديني الرجعي القمعي، وبحكم تخرجه في جامعة ييل، وعمله بها رئيسا للمدرسين الخصوصيين (**)، فقد قرأ بتبحر وانتقاء، وكان معجبا بلوك، وهاتشيسون، وفلاسفة أسكتلنديين آخرين. ولأنه كان معجبا بكتاب لوك «مقال في الفهم الإنساني»، فإنه كيف مبادئه السيكولوجية والإبستمولوجية لتفسيره الخاص للكالفينية. كما أنه كان مولعا إلى حد كبير بالمناهج الإحصائية التي أصبحت رائجة في العالم العلمي واستخدمها في الوصول إلى النتيجة المبهجة وهي أن الألفية في المستقبل ستؤدي إلى زيادة سريعة في معدل المواليد حتى أن النسبة المئوية للناجين من الخطيئة تفوق النسبة المئوية للملعونين. وعلى الرغم من أنه فقد تأييد أبرشيته لأنه كان متعلقا بعقيدة شديدة وصارمة بإفراط، فإنه كان ذا قدر وشأن بصورة كبيرة عند العوام حتى أنه عين رئيسا لكلية نيوجيرسي (التي أصبحت فيما بعد جامعة برنستون). لقد تولى بصعوبة منصبه قبل أن يتوفى، في العام ١٧٥٨، من لقاح الجدري.

(*) جوناثان إدواردز (١٧٠٣ - ١٧٥٨)، لاهوتي أمريكي، اشتهر بموعظة «المخطئون في أيدي إله غاضب» ومن أهم مؤلفاته: «المشاعرالدينية» و«حرية الإرادة» [المترجم].

(**) مدرس خاص، أو خصوصي Tutor، نظام في الجامعة يحصل الأستاذ بمقتضاه على راتبه من الطلاب الذين يقوم بالتدريس لهم [المترجم].

ولقد أظهر رؤساء جامعات آخرين نفس العلاقة بين الورع الديني، والتعليم العلماني؛ ففي العام ١٧٦٨، تولي رئاسة «كلية نيوجيرسي» جون وذرسبون J. Witherspoon (*) وهو قسيس كالفيني اسكتلندي (كان عضوا في الطائفتين الكالفينيتين الأكثر تشددا في اسكتلندا)، وأقنعه بنيامين رش، وهو إنجيلي أصبح طالبا في جامعة «إدنبرة»، بأن يأتي إلى أمريكا ولم يجلب وذرسبون إلى «كلية نيوجيرسي»، معتقداته الدينية فقط، بل أيضا فلسفة توماس ريد في الحس المشترك، وقد انعكست هذه المعتقدات، وفلسفة توماس ريد في الحس المشترك على دروسه ومحاضراته العامة في الفلسفة الخلقية. (وكان من بين طلابه ماديسون، الذي أظهر اهتماما جادا باللاهوت وأبقى عليه). وقد تغير هذا الارتباط بين الفلسفة الاسكتلندرية، والكالفينية بمرور الوقت، إذ انتشرت في كلية نيوجيرسي، وجعلتها مركزا ثقافيا رئيسيا في أمريكا، وجعلت وذرسبون نفسه شخصية عامة بارزة من رجالات القوم - وواحدا، بالفعل، من الموقعين على وثيقة إعلان الاستقلال. وكان رئيس جامعة ييل إزرا ستايلز Ezra Stiles أكثرهم خروجا عن المسار، لكنه لم يكن أقلهم سعة في الاطلاع والمعرفة، إذ كان يحاضر في الفلك، واللاهوت، والفلسفة، ونقل تجارب في الكهرباء (بمعدات وفرها بنيامين فرانكلين). ولما كان من الناحية السياسية أكثر راديكالية من زملائه فإنه وصف نفسه بأنه ديموقراطي (استخدم الكلمة برضا واستحسان، خلافا لمعظم معاصريه)، وكان مؤيدا متحمسا للثورة الفرنسية، ولم يفزعه الإرهاب.

وقد تجسد ارتباط العلم بالعلمانية بوجه عام في الشخصية البارزة بنيامين فرانكلين، المتعهد العلمي والمخترع الأكثر شهرة في الخارج، وكذلك في أمريكا. ومع ذلك كان مؤلها طبيعيا، لم يؤمن بموجود أسمى فقط، وإنما أيضا بحالة مستقبلية يكافأ فيها العادل والظالم كل وفق استحقاقه. وذكر، في سيرة حياته، المرة الأولى التي سمع فيها جورج

(*) جون وذرسبون (١٧٢٣ - ١٧٩٤)، اسكتلندي، جاء إلى أمريكا العام ١٧٦٨. وكان رئيسا لجامعة برنستون [المترجم].

وايتفيلد وهو يعظ. ولأنه لم يكن يعتزم أن يشترك في المجموعة، وجد، مع استمرار الموعظة، أنه فُتن بها حتى أنه فكر أن يعطيه بعض العملات النحاسية، ثم دولارات فضية، وانتهى بأن أعطاه خمس قطع من الذهب (*). وعلى الرغم من أنه قاوم محاولات وايتفيلد لأن يدخله في ملته، فإنهما ظلا صديقين حميمين حتى وفاة وايتفيلد. وأصبح فرانكلين نفسه متدينا بصورة كبيرة عندما تقدم في السن. يقول في خطاب اقترح فيه أن يفتتح كل اجتماع للكونغرس بصلاة: «كلما بقيت على قيد الحياة فترة أطول، كانت البراهين التي أراها على هذه الحقيقة أكثر إقناعا - وهي أن الله يتحكم في شؤون الناس. وإذا كان العصفور لا يستطيع أن يقع على الأرض من دون عنايته، فهل من المحتمل أن إمبراطورية يمكن أن تنشأ من دون مساعدته؟» (٦٦).

لم يكن الأشخاص المتدينون بشدة أقل تقديرا، بل وحتى أقل افتتانا، بالعلم. فقد كانت لدى بنيامين رش، الإنجيلي المتحمس، «الصدارة» الجديرة بالذكر. فقد كان أول أستاذ للكيمياء في أمريكا (وأصبح فيما بعد أستاذا للطب في جامعة بنسلفانيا)، وأسس أول مستوصف مجاني، وأعان على تأسيس أول جمعية مناهضة للرق. وقام بمحاولات مضنية، بوصفه طبيبا ممارسا، لتحسين الخدمات الطبية وتطويرها في الجيش، واهتم بالمرضى أثناء وباء الحمى الصفراء في العام ١٧٩٣، مخاطرا بصحته. وإذا كان علاجه لهذا المرض (نزيف، وإسهال المرضى)، بالإضافة إلى نظريته عن سببه (الروائح الكريهة التي تنبعث من المجاري المكشوفة، والمستنقعات كريهة الرائحة) بهما نقص، فإن توصياته بإجراءات صحية، وصحة عامة كانت مفيدة ونافعة تماما.

(*) ومع ذلك، فإن بلاغة وايتفيلد لم تُخشع فرانكلين بما فيه الكفاية ليتغاضى عن جوانبها الأكثر دنيوية. فعندما كان يستمع إليه وهو يعظ ذات مساء في فيلادلفيا أحب من باب الفضول أن يعرف عدد الأشخاص الحاضرين والذين يسمعونه، تمشى في الشوارع ليحدد إلى أي مدى يمكن أن يُسمع، ثم حدد قدمين مربعين لكل شخص بداخل هذه المساحة، فوجد أن أكثر من ثلاثة آلاف شخص يمكن أن يستمعوا له. وأقنع ذلك فرانكلين أن حسابات الصحف لوعظه لخمسة وعشرين ألف شخص في الميادين كانت دقيقة (٦٥) [المؤلفة].

وقد انعكست طبيعة البلد في مؤسستيها الثقافيتين البارزتين وهما: الجمعية الفلسفية الأمريكية التي أسسها فرانكلين العام ١٧٤٤ (وأُعيد تنظيمها في العام ١٧٦٨)، وأكاديمية الفنون والعلوم الأمريكية التي أسسها جون آدمز العام ١٧٨٠. وكان الهدف، أساسا، من هاتين المؤسستين هو تشجيع تحصيل العلم، العلم النظري والعلم العملي، وتكونت كلتا هاتين المؤسستين من رجال دين من كل الطوائف بالإضافة إلى علماء وأطباء وشخصيات عامة. وانتخب صهر وذرسبون وخليفته في كلية نيوجيرسي، صموئيل ستانهوب سميث، للجمعية الفلسفية الأمريكية عندما تولى منصب رئاسة كلية نيوجيرسي في العام ١٧٨٦، وأكد خطابه في الجمعية في العام الذي تلاه، عن تنوع الجنس البشري «أن الزنوج ليسوا أدنى من البيض، وأنهم، بسبب المناخ والبيئة، سيصبحون أكثر بياضا على الدوام». وفي فترة لا تنسى في تاريخ الجمعيات، كان جيفرسون رئيسا للجمعية الفلسفية الأمريكية عندما انتُخب رئيسا للولايات المتحدة - في الوقت نفسه الذي رأس فيه جون آدمز، خصمه للرئاسة، أكاديمية الفنون والعلوم الأمريكية المنافسة [٦٧].

لاحظ المؤرخ هنري ماي، الذي وثّق الإحساس الديني الذي عم التنوير الأمريكي، بندم وتحسر أن: «المرء ربما يندم على أنه لم يكن هناك في أمريكا سوى مكان ضئيل للتنوير الشاك» - أعني التنوير اللاديني، وأقصد تنوير فلاسفة فرنسا [٦٨]. ولم يتفق معه جون آدمز، الذي أسس أكاديمية الفنون والعلوم الأمريكية على غرار أكاديمية العلوم الفرنسية. إذ إنه أعجب بالميل العلمي للتنوير الفرنسي، ولكنه لم يعجب مطلقا بميله الشاك. كما إنه أعجب قليلا بفكرتي الطبيعة البشرية وقابلية الكمال اللتين وجدهما عند فلاسفة فرنسا. وكتب آدمز إلى جيفرسون الذي كان متحيزا لهلفتيوس يقول: «إنني لم أقرأ استدلالا على الإطلاق أكثر خلفا ولا معقولية، ولا سفسطة أكثر جسامة... من أعمال هلفتيوس وروسو المحتالة للبرهنة على المساواة الطبيعية بين البشر. إن القاعدة الذهبية، التي تقول عامل الآخرين بما

تحب أن يعاملوك به، هي كل المساواة التي يمكن تدعيمها، أو الدفاع عنها بالعقل، أو بالحس المشترك» [٦٩]. وقد كان أكثر غضبا عندما قرأ أن دالمبير أخبر فردريك الأعظم «بأنه (أي دالمبير) لو كان موجودا عندما خلق الله العالم، كان من الممكن أن يقدم إليه نصيحة جيدة». ويقول: «أي قملة، وبرغوث، ونملة، وزبور، أو أي حشرة أنت». وهاج آدمز وماج قائلا: «هل خُلق هذا الكون المدهش والهائل خُلق، ونُظم ليعطيك النقود، والنوم، أو الهضم؟» [٧٠].

كان هذا آدمز في فترة متأخرة من حياته، عندما استطاع أن يواسي نفسه بالاعتقاد بأن التنوير الشاك في فرنسا لم يكن له تأثير في أمريكا في سني تكوينها. لقد كانت «الموسوعة» موجودة في المكتبات الرئيسية، وكذلك في المكتبات الخاصة لبعض المؤسسين، بيد أنه كان نادرا ما يُرجع إليها، ولم يُستشهد بها إلا قليلا. وقد كان فولتير هو الفيلسوف الفرنسي الوحيد المشهور في أمريكا قبل الثورة، ولكن ما كان رائجا وذا شهرة هو تأريخه للويس الرابع عشر، وتشارلز الثاني عشر، وليست أعماله الجدلية واللادينية، التي لم تصبح متاحة إلا لاحقا. لقد قرأ ماديسون كتاب فولتير «رسائل عن الأمة الإنجليزية»، وكان مغرما بتكرار مداعبته حول التأثير المفيد لكثرة الطوائف [٧١]. غير أن ذاك هو فولتير المؤيد والمناصر للإنجليز، وليس فولتير الذي ناضل من أجل «اسحقوا الخسيس». ولم يصبح روسو شهيرا في أمريكا إلا بعد الثورة، وحتى ذلك الوقت كان كتابه «إميل»، وليس «العقد الاجتماعي»، هو الذي يُقرأ بوجه عام (وليس باستحسان دائما).

المحرومون من الحقوق المدنية والحقوق السياسية

إذا كان التنوير الأمريكي قاصرا بصورة لافتة للنظر في تلك الروح الشاكة، فإن ذلك مرده إلى أنه يدين لفلاسفة الأخلاق البريطانيين أكثر مما يدين للفلاسفة الفرنسيين. ومع ذلك، فإنه لم يترجم الحاسة

الخلقية إلى أي شيء مثل «سوسيولوجيا الفضيلة»، ولم يحدث زيادة في المشروعات الخيرية، والجمعيات الخيرية، ولم يقدم مقترحات للإصلاح الاجتماعي التي كانت ظاهرة للعيان في بريطانيا.

لقد كان هذا البعد الاجتماعي أقل ظهورا وبروزا في أمريكا، لأن البلد ركز على اهتمامات سياسية مباشرة بصورة كبيرة - ركزت على «علم سياسة الحرية»، وليس على «سوسيولوجيا الفضيلة». وفضلا عن ذلك، فإن أمريكا لم تكن لديها المشكلات الاجتماعية الجسيمة التي كانت لدى بريطانيا، أو على الأقل لم تخبر هذه المشكلات بالضرورة الماسة نفسها. فقد كان الفقر دخيلا بصورة أقل في أرض متسعة جدا وذات سكان سريعي التغير. لقد نظر أناس كثيرون عقلاء، ليس المناهضين للفدرالية فقط، إلى الترف على أنه مشكلة اجتماعية أكثر من الفقر. وذكر المهاجر الفرنسي إلى أمريكا، ج. هكتور سانت جون دي كريفيكور، الذي كتب بوصفه «مزارعا أمريكيا» (وفي ذهنه المقارنة بفرنسا) أن العمال الزراعيين في أمريكا يعيشون في «رفاهية» نسبية. فكل واحد منهم لديه الخبز، واللحم. وكبار السن، والعاجزون يعولهم الحي الذي يقطنون فيه، و«لا يوجد لدينا في هذا البلد السعيد فقراء حقيقيون» [٧٢]. وذكر جيفرسون في كتابه «ملاحظات على ولاية فرجينيا» أنه لم ير على الإطلاق شحاذا أمريكيا محليا في الشوارع، أو الطرق العامة؛ والشحاذون الموجودون هناك كانوا باستمرار أجانب لا توجد لديهم إقامة في أبرشية، وبالتالي لا يتلقون إعانة منها [٧٣] (*) وعندما كان يكتب من باريس فيما بعد ببضع سنوات، أذهله التناقض بين البلدين. يقول: «في رأيي أنه من بين عشرين مليونا من الناس الذين يفترض أنهم في فرنسا، هناك تسعة عشر مليونا أكثر خسة، وحقارة في كل حالة من الوجود الإنساني من أكثر أفراد الولايات المتحدة كلها خسة» [٧٥]. وقد يكون كريفيكور، وجيفرسون متفائلين أكثر

(*) ومع ذلك، في «تنقيح» جيفرسون لقوانين فرجينيا، اقترح خطة طموحة لإعانة الفقراء (التي لم يعمل بمقتضاها على الإطلاق)، تشمل نصوصا خاصة بتدريب أبناء الفقراء، ومدارس تشبه مدارس المعوزين في بريطانيا [٧٤] [المؤلفة].

مما يجب، بيد أنهما بيّنا ملاحظة عامة وهي أن الفقر لم يكن مشكلة جسيمة، وأنه حيثما يكون هناك فقر، فإن مؤسسات محلية، وصدقات خاصة تخفف منه إلى حد كبير.

ولم يُنظر كذلك إلى معرفة القراءة والكتابة على أنها مشكلة، ولذلك وجه الاهتمام إلى التعليم العالي أكثر من التعليم الابتدائي. وفي إنجلترا الحديثة، حيث نص القانون على التعليم الابتدائي، نجد أن كل الذكور، تقريبا، يعرفون القراءة والكتابة؛ وقد لاحظ جون آدمز أن الأمي كان نادرا مثل اليعقوبي أو الكاثوليكي. واقترح جيفرسون بالفعل نظاما موحدا للتعليم الابتدائي في فرجينيا، غير أنه لم يتابعه أو يطوره بأي شيء مثل العشق والإخلاص الذي أعطاه لجامعة فرجينيا. ولم يكن جيفرسون وحده هو الذي اهتم بتدعيم وتشجيع قضية التعليم العالي. فقد تم تأسيس كليات أخرى، في فترة وجيزة نسبيا، نافست، المؤسسات البريطانية القديمة في الكيف.

ولم تظهر النزعة الخيرية في أمريكا على نطاق واسع كما ظهرت في بريطانيا. فقد كانت «جماعة الأصحاب» (*)، والميثوديون نشيطين في إصلاح السجون، والملاجئ، وفي صنوف من المساعي الخيرية، وفي الحركة التي تدعو إلى إلغاء الرق بصفة خاصة. بيد أنه لم يكن هناك شيء مثل المجاهرة المتباهى بها بالنزعة الخيرية التي كانت ملحوظة وبارزة في بريطانيا. لقد كان المشروع الخيري الأكثر طموحا هو إنشاء مستعمرة «جورجيا» في العام ١٧٣٢ عن طريق جيمس أوغلثورب J. Oglethorpe. ولما كان البرلمان هو الذي يدعمها ماليا، فإنه كان يقصد منها أن تقدم مأوى «للذين هم في شدة وكرب، والفضلاء، والجادين» [٧٦]. (قُدمت إعانات للمهاجرين من ألمانيا، وإيطاليا، ولكن لم تُقدم لليهود، والكاثوليك). وكانت المستعمرة تقيدها إجراءات صارمة تنظم الملكية، والبيع، واستخدام الأرض - فالأوصياء، مثلا، ليس في

(*) جمعية الأصحاب الدينية Quakers: هي حركة تعود جذورها إلى مسيحيين إنجليز منشقين في القرن السابع عشر، لكنها اليوم دولية وتعقد الجمعية لقاءات عبادة سنوية، بالإضافة إلى اللقاءات الوطنية والمحلية، يشترك أعضاؤها في أصولهم التاريخية ويتباينون في أسمائهم ومعتقداتهم وممارساتهم [المحررة].

إمكانهم أن ينتفعوا منها شخصيا - وكانت تقيدها قواعد تفصيلية خاصة بإنتاج الحرير، الذي كان هو الصناعة الأساسية. ومُنع الرق في المستعمرة، مثلما منع بيع واستهلاك المشروبات الكحولية. وفي غضون عقدين، تبين فشل التجربة، بما في ذلك صناعة الحرير، وتمت إعادة الامتياز إلى السلطة الملكية، وعلى إثر ذلك رفعت القيود، الاقتصادية، والأخلاقية، وازدهرت المستعمرة.

ومع ذلك، كانت هناك مشكلتان أثقلتا كاهل أمريكا تجنبتهما بريطانيا لحسن الحظ، وهما الهنود، والرق، واتضح أن كلتا المشكلتين كانتا عسيرتين للغاية تقريبا. فالبنسبة إلى الاقتصاد، إن لم يكن لأسباب أخرى، كانت إزاحة الهنود هي الشرط السابق للوجود المحض للمستوطنين. إن مهنتي الصيد، والعيش على الزراعة المحليتين لم تتواءما مع اقتصاد زراعي أكثر تطورا، فضلا عن الصناعة، والتجارة. وقد تمكن المستوطنون الأفراد، والجماعات من مواجهة الموقف بقدر ما استطاعوا، من دون مبادئ صارمة، أو سياسات توجههم. وما كان لديهم بالفعل، بالإضافة إلى اعتراف واضح وجلي بمصالحهم واحتياجاتهم الخاصة، هو إحساس قوي بتفوقهم، من حيث إنهم موجودات بشرية، وبوصفهم مسيحيين، وبوصفهم مواطنين. وكان لفظ «همج»، بأسلوب عام، يرادف في الأغلب الهنود، ويعني أناسا من دون قوانين، ولا أخلاق، أو أي شيء يماثل الحضارة. وعبرت وثيقة إعلان الاستقلال عن وجهه نظر أمريكا المستنيرة عندما تذمرت من أن بريطانيا، تحرض «الهمج الهنود عديمي الشفقة، الذين كان مبدأهم الشهير في الحرب هو التدمير الذي لا يمكن تمييزه لكل العصور، والأجناس، والقيود» (*).

(*) بعد سنوات عدة، كرر جيفرسون، أثناء حديثه عن حرب العام ١٨١٢، الاتهام الذي يقول إن إنجلترا «أغوت» الهنود على ذبح وقتل البيض، مما ترتب عليه منع اندماج الشعبين، وأن يصبح هذا الجنس وحشيا، إذا لم تكن الإبادة لهذا الجنس في أمريكا». ومع ذلك، هناك حالة أخرى يذكرها جيفرسون بمرارة، خاصة «بالجشع التجاري الإنجليزي» التي غمرت الأرض بالدم، في إيرلندا، وآسيا، وأمريكا أيضا (٧٧) [المؤلفة].

ولم يشك جورج واشنطن، مثل كل مواطنيه، في أن المستقبل يدخر الحضارة الأسمى، بيد أنه أراد أن يوجد هذا المستقبل بصورة سلمية بقدر المستطاع. ففي العام ١٧٨٣، أوصى بشراء الأرض من الهنود بدلا من طردهم بقوة السلاح. وذكر مواطنيه فيما بعد سنوات عدة، في رسالته إلى الكونغرس، بأن على عاتقهم مسؤولية خاصة بالنسبة «إلى الجنس اللامستنير». فيقول: «إن نظاما يماثل مبادئ الدين المعتدلة، والإحسان إلى الجنس اللامستنير، الذي تعتمد سعادته من الناحية المادية على سلوك الولايات المتحدة، سيكون مشرفا للشخصية الوطنية مثلما يكون مريحا لأوامر السياسة الصائبة» (٧٨). ومع ذلك، فإن واشنطن أكد لهم، فيما بعد في خطاب إلى «قبائل الشيروكي» (*) ألقاه بإيجاز قبل خطاب وداعه، أنه أعطى قدرا كبيرا من التفكير والاهتمام للمشكلة وأنه لم يتقدم إلا «بسبيل واحد» يسمح للهنود والبيض على حد سواء أن يستمتعوا بالأشياء الحسنة في الحياة؛ وهو سبيل التمثل. إذ يجب على الهنود أن يتخلوا عن عاداتهم التقليدية، ومهنهم التقليدية (الصيد مثلا)، ويقبلوا عادات البيض ومهنهم. وأخبرهم، في ملاحظة شخصية مؤثرة ومثيرة للعاطفة، كما أنه هو نفسه على وشك أن يعتزل الحياة العامة، فكذلك طلب منهم أن يعتزلوا كأمة (٧٩).

وعندما واجه جيفرسون المشكلة نفسها عندما أصبح رئيسا، أصر على أن أفضل المنافع لكل من البيض والمحليين ستتحقق لو أنهم تحولوا إلى اقتصاد زراعي، وبذلك يستغلون الأرض أفضل استغلال اقتصادي. لقد تطلع إلى الوقت الذي يتعلم فيه الشعبان أن «يتقابلا معا، ويمتزجا معا، وأن يختلطا معا، ويصبحا شعبا واحدا» مع الهنود مواطنين أشقاء للولايات المتحدة. وكانت هذه الفكرة طريفة حتى أنه خشي أنها ستصدم الهنود (الهنود، كما يقول، وليس البيض)، حتى لو كانت تلمح إليهم. بيد أنهم قد يألفونها بالتدريج بأن يتحفزوا لبيع أرضهم للحكومة كخطوة أولى في «التقدم الطبيعي للأمور». وأشار، في الوقت نفسه، على مراسله بأن يحتفظ بهذه الفكرة الجريئة لنفسه (٨٠).

(*) هم الهنود الأمريكيون الذين كانوا يسكنون سابقا في مناطق كثيرة من أمريكا الجنوبية، أما الآن فهم يعيشون في مناطق في «كارولينا الشمالية»، و«أوكلاهوما» [المترجم].

وبينما ناشد واشنطن «شخصية» الأمريكيين «الوطنية» بأن يعاملوا الهنود بنبل، واحترام، خشي البعض من أن لا تكون الشخصية الأمريكية كفؤا لهذه المهمة، بالفعل، التي حط من شأنها من قبل الصراع مع الهنود. وحذر جون غاي مواطنيه من أنهم ارتدوا إلى مستوى «الهمج البيض»، الذين يقتلون الهنود عمدا لا لشيء آخر سوى أرضهم. وتساءل ألا يكون من الأفضل بالنسبة إلى البيض أن يوسعوا مستوطناتهم بالتدريج، بدلا من أن ينصبوا خيامهم في مستوطنات تبعد بعضها عن بعض، وعن ملذات الحضارة ورغدها ؟ وتنبأ بعواقب وخيمة لو أن البيض أصروا على مسلكهم الحالي. يقول «ألا سنملأ المستوطنات بالهمج البيض، وألا سيصبحون مرعبين بالنسبة لنا أكثر من الهمج الصفر الضاربين إلى السمرة الذين يقطنونها الآن؟» [٨١].

ومشكلة الرق مرعبة أكثر من مشكلة الهنود. إذ يبدو أن سبيل التمثل الوحيد لم يخطر بالبال هنا. ولا ريب في أن جماعة الأصدقاء الميثوديين كان لديهم حل بالفعل، واتفق معهم حشد كبير من المؤلفين، والمبشرين؛ وهذا الحل لم يكن سوى إلغاء الرق. فالرق، كما أقرت المحاضر الرسمية للمؤتمر الميثودي في العام ١٧٨٠، «يخالف قوانين الله، والإنسان، والطبيعة، وضار للمجتمع، ويخالف تعاليم الضمير والدين النقي». واتفق المبشرون المثيوديون على أن يعتقوا أرقاءهم، وحثوا كثيرا من رعاياهم على أن يفعلوا ذلك أيضا؛ وفي بلد واحد، في العقدين الأخيرين من القرن، كان الميثوديون مسؤولين عن عتق ما يقرب من ٧٥٠ من الأرقاء [٨٢]. كما أن جماعاتهم كانت كريمة وسخية مع السود بصورة ملحوظة (كما كانوا مع الفقراء)؛ وفي العام ١٧٩٠، شكّل السود خمس الأعضاء في هذه الجماعات.

وشن معظم الناس، بما في ذلك العقلاء وحسنو النية مثل باترك هنري، حملة شعواء على «الشر الباعث على الأسى» للرق مع اعتقادهم بأن «صعوبات» العيش من دون عبيد شديدة حتى إنها جعلت إلغاء الرق أمرا متعذرا [٨٣]. لقد طالت المخاطرة أشياء كثيرة تمس أناسا كثيرين،

لا بسبب «صعوبات» العيش فقط (عبارة ملطفة للأسباب الاقتصادية)، بل لأسباب سياسية أيضا. ففي وقت كانت فيه الحرب قائمة، وشكلت فيه حكومة جديدة، ساد اعتقاد بأن طرح نقاش جاد حول الموضوع سيكون سببا للشقاق ومفتقرا للحكمة، فضلا عن محاولة حله. وظل هذا الاعتقاد كذلك سائدا بعد تثبيت الحكومة، حتى أن واشنطن، عندما أعد وصيته التي تنص على عتق أرقائه - ليس عند وفاته وإنما عند وفاة زوجته - أعد أيضا خطاب الوداع الذي كان فيه حريصا على أن لا يذكر موضوع الرق (إلا، وعلى نحو مشوق، كاستعارة، حيث شبه الأمة بالـ «عبد» لأهوائها إذا تجاهلت مصالحها وواجباتها) [٨٤].

وقد كان المؤسسون، مثل المؤرخين حينذاك، على وعي تام بان الدستور أخفق في تنفيذ التأكيد الجسور لوثيقة إعلان الاستقلال وهو أن «كل الناس خلقوا متساوين»، ومنحوا «حقوقا لا يمكن نزعها منهم» في «الحياة، والحرية، والبحث عن السعادة». وقد كان انتهاك هذا المبدأ فاضحا، أولا في نص المساواة بين خمسة من الرقيق وثلاثة أشخاص بيض (بالنسبة إلى التمثيل ودفع الضرائب)، ثم في السماح باستيراد الأرقاء (لمدة عشرين عاما)، وضرورة عودة الأرقاء الهاربين إلى أسيادهم. وكان عدم ارتياح المؤسسين لهذه المواد واضحا بشدة من حرصهم على تفادي استخدام كلمة «رقيق» (أو حتى كلمتي «سود» و«زنوج») في الدستور. وسمح التلطيف باستخدام عبارة «أشخاص آخرين» من حيث أنها تتميز عن «الأشخاص الأحرار» في ثلاثة أخماس المادة، أو عبارة «شخص يقوم بالخدمة» في مادة الرقيق الطريد، للمؤسسين بأن يريحوا ضميرهم بمنح الأرقاء حال الموجودات الإنسانية، حتى عند إنكار مساواتهم، وحريتهم. وقد جَمَّل «الفدرالي» هذه النصوص، فقبل الحجة التي تقول إن ثلاثة أخماس المادة تعترف بالرقيق «من حيث إنه شخص أخلاقي، وليس مجرد أداة للملكية»، ودافع عن مادة تجارة الرقيق لمدة عشرين سنة من حيث إنها أفضل من البديل الذي لا يفرض حدا زمنيا. وقد أعلن

ماديسون أن «تجارة الرقيق غير الطبيعية» قد تنتهي بعد عشرين عاما، وأن الحكومة الفدرالية تحاول منعها في غضون هذه الفترة، وربما تبطلها بعض الولايات (٨٥)، و«ينبغي أن ننظر إلى ذلك على أنه نقطة أحرزت لمصلحة البشرية».

ومع ذلك، فإن في الأمر شيئا بالنسبة إلى قضية الرق، كما هي الحال بالنسبة إلى قضية الهنود، أكثر من المصلحة أو الحصافة. فهناك أيضا اقتناع شائع، ويتم التمسك به بشدة بالاختلافات المتأصلة بين الأجناس، ودونية السود. فعندما اقترح هاملتون، أثناء الحرب، أنه يجب تشجيع الجنود السود على التجنيد بإعطائهم «حريتهم مع بنادقهم»، عرف أن هذا الاقتراح سوف يجد معارضة شديدة بسبب «التحيز والمصلحة الذاتية» (٨٦). وعندما تقدمت جماعة الأصحاب، بعد إقرار الدستور، بالتماس إلى الكونجرس تطلب فيه إنهاء استيراد الرقيق أولا، ثم إلغاء الرق بعد ذلك، كان الاسم الوحيد الذي استدعي الاحترام فى التماسهم هو بنيامين فرانكلين، وكان مريضا طاعنا في السن، (وقد كانت جماعة الأصحاب مشبوهة على أي حال، لأنهم لم يقاتلوا في الحرب). ولم يؤيد هاملتون الالتماس، على الرغم من أنه كان من أنصار إلغاء الرق، لأنه صرف الانتباه عن برنامجه الخاص بالشؤون المالية، واستحسن ماديسون إلغاء تجارة الرق، بيد أنه كان مترددا فيما يخص الرق نفسه.

وكان جيفرسون أكثر التباسا وغموضا، وربما بصورة غير متوقعة. فقد اقترح في دستوره بالنسبة إلى فرجينيا أنه يجب عتق الرقيق، ثم تجهيزهم وتسليحهم على النحو المناسب، إرسالهم إلى الخارج ليستوطنوا مكانا آخر من حيث إنهم «أناس أحرار، ومستقلون»؛ وليحل محلهم عدد مساو من البيض الذين تتم استمالتهم للهجرة إلى أمريكا. ونقل السكان هذا باهظ التكاليف، والمثقل له ما يبرره، كما يقول، بسبب تحيز البيض العميق والمتأصل، وذكريات السود الخاصة بالإصابات التي تكبدوها، وصفاتهم «الجسمية والأخلاقية»، التي تقسم

الأجناس باستمرار، وتنتج «صنوفا من الاضطرابات التي لن تنتهي على الأرجح إلا بإبادة عـرق أو آخـر» (٨٧). وبعـد مـرور أربعين سنة، كـرر جيفرسون، هذا الاقتراح في سيرة حياته:

> لا شيء أكثر يقينا في كتاب القدر من أن يكون هؤلاء الناس أحرارا. وليس أقل يقينا أن العرقين، الأحرار على حد سواء، لا يمكن أن يعيشوا في ظل الحكومة نفسها. فالطبيعة، والعادة، والرأي قد وضعت خطوطا لا تمحى للتمييز بينهما. ومع ذلك، فإنه لايزال في مقدورنا أن نوجه عملية الإعتاق والترحيل بصورة سلمية، وبدرجة بطيئة حتى يزول الشر تدريجيا، ويشغل مكانهم في المقابل عمال بيض أحرار (٨٨).

ولم تكن هذه الفكرة حينذاك شاذة تماما مثلما تبدو الآن. فقبل ذلك بعامين فقط، أيد ماديسون اقتراحا مشابها تداولته جمعية خيرية وروجت له. فعندما حاولت الجمعية أن تصدر الرقيق الأحرار فقط إلى أفريقيا، اقترح ماديسون أن تمتد هذه السياسة إلى كل السود، وأن تتحمل الحكومة تكاليف النقل، لأن ذلك من مصلحة الأمة بأسرها (٨٩).

في قضية الرق تعارض علم سياسة الحرية مع سوسيولوجيا الفضيلة بصورة مثيرة. وقد حاول الفيلسوف السياسي هيربرت ستورنغ H. Storing أن يوفق بينهما. فرأى أن غرض المؤسسين الأساسي هو إيجاد أو خلق اتحاد يهدف إلى أن يكون «أعظم أداة للحرية صنعت على الإطلاق». وعلى الرغم من انتهاك فكرة الحرية بشدة وبصورة مفجعة في قضية السود، فإن الاتحاد نفسه، والذي كرس لفكرة الحرية، سيثبت في نهاية المطاف أنه أداة تحريرهم. وبذلك، فإن الرق، الذي لا ينكر أحد أنه شر، هو «شر يجب تحمله، ولا يُسمح بأن يدخل الدستور إلا عن طريق الباب الخلفي، على مضض، ومن دون الاعتراف به، على افتراض أن المنزل لن يكون مناسبا للإقامة إلا برحيله، وهو سيرحل في مآل الأمر» (٩٠).

وإذا كانت هذه هي استراتيجية المؤسسين، فإنها نجحت بالفعل في النهاية - ولكن فقط بعد حرب أهلية دموية عنيفة، حرب، ربما تجاوزت الثورة، في كونها أكثر أحداث التاريخ الأمريكية كارثية. وقد يفترض أن أبراهام لنكون I. Lincoln (*) انتهج الاستراتيجية نفسها، فشن حربا كان لها غرض مزدوج هو المحافظة على الوحدة، وإلغاء الرق - وقد يفترض أن المحافظة على الوحدة هي من أجل إلغاء الرق. وبهذا المعنى، كان لنكون هو الوريث الحقيقي للمؤسسين. بعد أكثر من نصف قرن، أسفر علم سياسة الحرية الذي أقام الوحدة، عن إلغاء الرق.

طلب ماديسون، في «الفدرالي» من أولئك الذين أثاروا اعتراضات على مادة أو أخرى من مواد الدستور الجديد أن يضعوا في اعتبارهم عيوب الدستور القديم ونقائصه. واستدل قائلا «ليس من الضروري أن يكون الأول (أي الدستور الجديد) كاملا: إذ يكفي أن الآخر (أي الدستور القديم) أقل كمالا» (٩١) وأكدت الكلمات الافتتاحية لديباجة الدستور هذا المبدأ: «إننا نحن شعب الولايات المتحدة، لنكوِّن وحدة أكثر كمالا...»، ليست الوحدة الكاملة، التي قد تكون هدف «المشرع الفلسفي»، بل فقط وحدة أكثر كمالا. قد يؤيد فلاسفة الأخلاق البريطانيون هذه العاطفة الأكثر تواضعا. أما الفلاسفة الفرنسيون، الذين كانوا يتوقون إلى أن يكونوا مشرعين فلاسفة، فربما لن يؤيدوها.



(*) إبراهام لنكون (١٨٠٩ - ١٨٦٥) الرئيس الأمريكي السادس عشر، زعيم الحزب الجمهوري. قاتل الولايات الجنوبية في الحرب الأهلية فانتصر عليها، وبذلك حافظ على وحدة الأراضي الأمريكية. ألغى الرق، وأعلن حق الأمريكيين المسترقين في الحرية وذلك في إعلان الإعتاق [المترجم].

خاتمة

«بعد أن استمدت الولايات المتحدة قدرا كبيرا من تنويرها الخاص من البلد الأم، فإنها توفي الدين الآن لبريطانيا بتخليد روح تنويرها والإبقاء عليه»

المؤلفة

التنوير في أمريكا اليوم حي، وفي حالة جيدة. فلقد أصبحت سير حياة المؤسسين («الآباء المؤسسين» كما كانوا يعرفون من قبل)، التي كتبها مؤرخون ذائعو الصيت، وليست آداب سير القديسين ومآثرهم، صناعة حقيقية، تملأ المكتبات بغزارة، وتظهر باستمرار في قوائم أحسن المبيعات. وخُصص «الفدرالي»، المتاح في طبعات كثيرة، كتابا تعليميا في مقررات العلم السياسي، ويقتبس منه الليبراليون والمحافظون على حد سواء باستمرار، وبصورة أكبر على مر الأيام، في المناقشات القانونية، والقرارات (*). ويُحتفل بالثورة التي هي ذروة التنوير

(*) يقرر برنارد بيلين B. Bailyn أنه جرى الاقتباس من «الفدرالي» في المائتين والعشرين سنة لوجود المحكمة العليا مائتين وإحدى وتسعين مرة: مرة في القرن الثامن عشر، وثماني وخمسين مرة في القرن التاسع عشر، وثماني وثلاثين مرة في النصف الأول من القرن العشرين، ومائة وأربعا وتسعين مرة في النصف الثاني من القرن العشرين (1) [المترجم].

كعطلة وطنية، وكعيد ميلاد جورج واشنطن، الذي يُقرأ خطاب وداعه سنويا في هذا التاريخ في مجلس الشيوخ الأمريكي. وليست هذه الإشادة بالتواريخ طقوسا مراسمية لشعب عاطفي، أو رومانسي، بل هي جزء من تاريخ حي، كما يتضح من الدستور نفسه، الذي سيصبح بعد أكثر من قرنين لاحقين، أساس قانون وحكومة الجمهورية الأكثر قدما. وحتى ذلك الحدث الأكثر شهرة، والأكثر دموية، وهو الحرب الأهلية، يُنظر إليه على أنه تكملة للثورة، ومحققا لمقدمات التنوير والتأسيس.

لقد وقع توكفيل، الأكثر فطنة من كل الشراح، في هفوة مؤقتة عندما أقر شكوكا في قدرة الجمهورية الأمريكية على البقاء المستمر:

> إنني أريد بالتأكيد أن أضع ثقتي في قابلية بلوغ الكمال البشري، ولكن إلى أن يتغير الناس في الطبع، ويتحولوا تماما، فإنني سأرفض الإيمان بطول عمر حكومة مهمتها هي أن توحد أربعين شعبا مختلفا ينتشر على مساحة تساوي نصف أوروبا، وأن تتجنب صنوف المنافسة والطموح، والصراعات بينها، وأن توحد فعل إراداتها المستقلة من أجل تحقيق الخطط نفسها [٢].

ومع ذلك، فإن توكفيل، قبيل نهاية هذا الفصل، بعد أن وضح الطبيعة المختلفة للأجزاء التي يتكون منها الاتحاد، وصل إلى النتيجة العكسية تماما:

> وبالتالي، فإن الوقت سوف يحين عندما يستطيع المرء أن يرى خمسمائة مليون في أمريكا الشمالية، متساوين فيما بينهم، وينتمون جميعا إلى العائلة نفسها، ولديهم نقطة الانطلاق نفسها، والحضارة نفسها، واللغة نفسها، والدين نفسه، والعادات نفسها، والتقاليد نفسها، وعن طريقهم يتداول الفكر وينتشر بالصورة نفسها، ويصطبغ بالألوان نفسها، إن ذلك محتوم، وكل ما عدا ذلك مشكوك فيه [٣].

لقد كان توكفيل متشائما أكثر مما يجب في الحالة الأولى، وربما كان متفائلا بإفراط في الحالة الثانية. إن الأفواج المتتابعة من الهجرة، بالإضافة إلى سكان ضاعفوا في الأغلب ما كان يتوقعه، قد قللت من تشابه الحضارة واللغة والدين والعادات وقواعد السلوك. ولكن على الرغم من كل الضغوط نحو مجتمع متعدد الثقافة، فإن مؤسسات البلد الاجتماعية والسياسية ظلت سليمة لم تمس. وقد يكون كل المتبقي، كما يقول توكفيل، مشكوكا فيه، أما هذا فإنه مؤكد لا شك فيه. ومع ذلك، فإنه مما يلفت الانتباه أننا نجده يقول إن «الإيمان بقابلية بلوغ الكمال الإنساني» فقط يمكن أن يقنعه بطول عمر الولايات المتحدة. ولا أحد يعرف أفضل منه أن الإيمان بنقص قابلية بلوغ الكمال البشري، والترتيبات المدنية والسياسية المستمدة من هذا الإيمان، جعلت البلد قويا - أي أنها جعلته بلدا متحدا - خلال كل اضطرابات تاريخه.

وكما أن التأسيس كان خاصية انفردت بها الولايات المتحدة، فكذلك التنوير الذي قامت عليه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى التعهد بالتنوير، و«عادات العقل»، و«عادات القلب» التي ألهمت المؤسسين، ولاتزال مصدرا للإلهام اليوم. ولا يوجد شيء يماثله في فرنسا أو بريطانيا. لقد كانت أدبيات التنوير الفرنسي كبيرة، بيد أنها أكاديمية إلى حد كبير، تثير اهتمام المؤرخين ولكنها ذات صلة ضئيلة بالقضايا المعاصرة - إلا، ربما، من حيث إنه قصة ذات مغزى. وإذا كان التنوير الفرنسي قد ألهم الثورة الفرنسية بالفعل، وألهمت الثورة الإرهاب، فإن ذلك كان سببا للقلق، وليس للارتياح. حقا، إن الجمهورية التي جاءت في أعقاب التنوير- وأقصد الجمهورية الفرنسية الأولى، كما خلدها التاريخ - استمرت حتى حلت محلها جمهوريات أخرى، بل حتى دول ذات نظام ملكي، حتى أنه قلما كانت محل تمجيد، أو

تبجيل. واليوم، في السنوات الأولى من الألفية الجديدة، تزين مكتب وزير الخارجية الفرنسي صورة لفولتير، أو روسو، أو نابليون، الذي حوَّل الجمهورية إلى إمبراطورية، ثم ترأس انهيارها المشين والفاضح. إن «التفاخر» بالمخاطرة العسكرية، والهزيمة، هو بصعوبة روح التنوير الفرنسي، إضافة إلى أنه مثال غريب بالنسبة إلى وزير دولة.

ولم يكن قدر التنوير البريطاني أقل غرابة. فأخيرا، بعد قرون من إغفاله وإهماله، نال حقه كاملا من حيث إنه موضوع تاريخي، ولكن من حيث إنه كذلك فقط. لقد كان هناك إعجاب شديد، بل تبجيل لآدم سميث في بعض الدوائر، غير أنه قلما يستشهد بسلطته في بريطانيا اليوم. فقد تقوضت هذه السلطة، بالفعل، خلال عقد بعد وفاته، بنشر كتاب مالتوس «مقال عن مبدأ السكان» العام ١٧٩٨. وقُدم هذا الكتاب الذي يقرر أن السكان ينخفضون باستمرار إلى مستوى وسائل العيش، بوصفه قانونا للطبيعة على الرغم من كل الحتمية لقانون بيولوجي (استمد هذا القانون من الخاصيتين الأساسيتين للموجودات البشرية وهما: الولع بالجنس، والحاجة إلى الغذاء)، وعلى الرغم من كل اليقين لقانون رياضي (الذي يقول إن الزيادة الهندسية للسكان تتناسب مع الزيادة الحسابية لموارد الدخل). وكتب مالتوس كتابه دحضا لفكرة القابلية لبلوغ الكمال التي قدمها غودوين، وكوندرسيه. بيد أنها كانت دحضا فعليا لفكرة التقدم الأكثر تواضعا عند سميث. فبينما يدعم نظام الحرية الطبيعية عند سميث رفاهية «طبقات الناس الدنيا»، فإن مبدأ السكان يحكم على هذه الطبقات الدنيا «بالبؤس والرذيلة» الدائمين [٤].

وقد تبع مبدأ مالتوس في الحال «القانون الحديدي» الخاص بالأجور لديفيد ريكاردو، وأدى ربطهما معا إلى إضعاف الاقتصاد السياسي، وإبطال الفلسفة الخلقية اللذين كانا مرتبطين معا فيما

مضى. وقبيل نهاية القرن التاسع عشر، حاول ألفرد مارشال، الذي كان محاضرا في «العلم الأخلاقي» قبل أن يتصدى لدراسة الاقتصاد، أن يستعيد البعد الأخلاقي للاقتصاد بإقامته على تصور كانطي للإنسان، إنسان يمتلك، بالطبيعة والعقل، غريزة أخلاقية تشبه القاعدة الذهبية. وأشيع أن مارشال قال عن عمله إنه «كله موجود عند سميث» (٥). غير أن مارشال، وسميث، بصورة أكبر، غلبت عليهما في الحال الأخلاق والعادات المختلفة تماما التي عُبِّر عنها في التعليق الشهير لعضو ليبرالي من أعضاء البرلمان، ورددها أمير ويلز باستخفاف وسخرية، «نحن كلنا اشتراكيون الآن» (٦).

وبعد قرن تقريبا، حاولت مارغريت تاتشر (*) أن تستعيد أخلاقا وعادات قديمة بإحياء فكرة «القيم الفيكتورية». واتهمت بتمجيد الفرد على حساب المجتمع، وبإنكار حقيقة المجتمع. ولو أنها رجعت بعيدا في الزمان، إلى سميث والفلاسفة الأخلاقيين، لعثرت على الحاسة الخلقية التي كانت أصل تلك القيم وأعطتها طابعا اجتماعيا لا خلاف فيه.

ولا يتمتع فلاسفة الأخلاق البريطانيون، حتى الأكثر شهرة منهم، مثل سميث وهيوم، اليوم بشهرة، أو مكانة أسلافهم، هوبز ولوك، فضلا عن الفلاسفة الكلاسيكيين. ويرجع ذلك إلى سبب معقول هو أن أعمالهم ينقصها، بالتأكيد، عمق الفلسفة العظيمة وجاذبيتها. وينقص الفضائل الاجتماعية التي بجلوها - مثل التعاطف والشفقة والأريحية - عظمة الفضائل الكلاسيكية مثل: البطولة والشجاعة والحكمة. ومع ذلك، فإن فلسفتهم الخلقية تستحق اهتماما جادا واحتراما. فهي، كما قال توكفيل في مناسبة أخرى «الأكثر ملاءمة من بين كل النظريات الفلسفية لاحتياجات الإنسان في زمننا». وأبدى

(*) مارغريت تاتشر (١٩٢٥ - ؟) سياسية بريطانية، انتخبت العام ١٩٧٥ زعيمة لحزب المحافظين، وأسندت إليها رئاسة الوزراء (١٩٧٩ - ١٩٩٠) [المترجم].

توكفيل هذه الملاحظة عن المصلحة الذاتية «إذا فهمناها بالمعنى الصحيح»، لكنها تنطبق أيضا على الحاسة الخلقية، إذا فهمناها، أيضا، بالمعنى الصحيح.

> إنها مذهب (يقول توكفيل عن المصلحة الذاتية) ليس ساميا بدرجة كبيرة، لكنه واضح ومؤكد. فهو لا يحاول أن يبلغ أهدافا عظيمة، لكنه يبلغ كل تلك الأهداف التي يسعى إليها بدون مجهود كبير... إنها لا تولد الإخلاص العظيم، لكنها تلهم بتضحيات قليلة كل يوم، إنها بذاتها لا تستطيع أن تجعل إنسانا فاضلا، لكنها تكّون عددا غفيرا من المواطنين المنظمين والمعتدلين وبعيدي النظر وأسيادا لأنفسهم، وإذا لم تؤد مباشرة إلى الفضيلة عن طريق الإرادة، فإنها تجعلها قريبة منها تدريجيا عن طريق العادات...
>
> وإذا أصبحت مهيمنة على العالم الأخلاقي تماما، فإن الفضائل الخارقة للعادة ستكون من دون شك نادرة. بيد أنني أعتقد أيضا أن فسادا فادحا سيكون بالتالي أقل شيوعا... إنها ربما تمنع بعض الناس من الصعود فوق المستوى العادي للبشرية، ولكن يبلغها، بالفعل، آخرون كثيرون ولولاها لهبطوا أسفل هذا المستوى، وبقوا هناك. انظر إلى بعض الأفراد، ستجد أنهم في منزلة أدنى. لكن انظر إلى النوع، ستجد أنه سام.
>
> ولا أخشى أن أقول إنها تبدو لي النظرية الأكثر ملاءمة من بين كل النظريات الفلسفية لاحتياجات الناس في عصرنا... وبالتالي، لابد أن تتجه عقول أخلاقيي عصرنا إليها. وحتى لو حكموا عليها بأنها غير كاملة، فإنهم مع ذلك لابد أن يقبلوها من حيث إنها ضرورية [٧].

وفكرة الحاسة الخلقية، فطرية أو مطبوعة في الموجودات البشرية، مثل المصلحة الذاتية، «ليست سامية جدا، ولكنها واضحة ومؤكدة». إنها لا ترفع قليلا من الأفراد «فوق المستوى العادي للبشرية»، لكنها تسمح بالفعل لكثيرين جدا - ربما يكونون قد

هبطوا أسفلها - بأن يبلغوها، ويبقوا على هذا المستوى. إنها لا تشجع الأفراد على «فضائل خارقة للعادة»، لكنها تشجعهم بالفعل على فضائل عادية، وتحاول أن تمنعهم من «فساد فادح». إنها، باختصار، فكرة إنسانية وآدمية إلى أقصى الحدود. لقد كانت، بصفة خاصة في وقت ذي اضطراب اقتصادي واجتماعي وسياسي، كما يقول توكفيل عن المصلحة الذاتية، «أكثر ملاءمة لاحتياجات الناس».

ومن العجيب أن الفلسفة لها صدى اليوم في الولايات المتحدة أكثر من بريطانيا. وبعد أن استمدت الولايات المتحدة قدرا كبيرا من تنويرها الخاص من البلد الأم، فإنها توفي الدين الآن لبريطانيا بتخليد روح تنويرها والإبقاء عليه. كثيرا ما نُذكَّر بـ «التميز» الأمريكي. فلقد كانت أمريكا متميزة وفذة في أثناء تأسيسها، واستمرت في أن تكون كذلك اليوم. ويشكو الأوربيون من أن الولايات المتحدة ذات نزعة فردية ومتدينة وأخلاقية بإفراط (والأخيرة تعني بصورة مثيرة للضغينة). وهي كذلك اليوم، وفقا للمعايير الأوروبية، بما في ذلك المعايير البريطانية، ولكن ليس عن طريق معايير الماضي البريطانية. وإذا كانت أمريكا فذة ومتفردة الآن، فإن ذلك يرجع إلى أنها ورثت جوانب من التنوير البريطاني، وحافظت عليها، تلك الجوانب التي هجرها البريطانيون أنفسهم، ولم تقبلها بلاد أخرى على الإطلاق (مثل فرنسا بصفة خاصة).

لقد أبقت الولايات المتحدة، أكثر من أي بلد آخر، على رؤية آدم سميث للاقتصاد السياسي، وهي نظام من الحرية الطبيعية يوجه نظام الحكم، والاقتصاد أيضا. ويحتج التحرريون على أن الولايات المتحدة ليست ليبرالية بصورة كافية، بالمعنى الدقيق، والفردي لهذه الكلمة عندهم. بيد أن سميث لم يكن ليبراليا بهذا المعنى. فقد كان فيلسوفا أخلاقيا، واقتصاديا سياسيا أيضا، وهذا المزيج هو الذي ميز بريطانيا حينذاك، كما يميز الولايات المتحدة اليوم. لقد سلم الأمريكيون بما

ينظر إليه الأوروبيون على أنه مفارقة لا يمكن تعليلها وهي أن الولايات المتحدة هي البلد الأكثر رأسمالية، وهي في الوقت نفسه البلد الذي يتصف بنزعة أخلاقية أكثر من البلاد الأخرى.

كما أن الولايات المتحدة متدينة اليوم - متدينة في مراعاة الشعائر، وفي الإيمان الراسخ - أكثر من أي بلد أوروبي. لقد أخبرني مؤرخ فرنسي حكيم، وهو فرانسوا فيوري F. Furet، ذات مرة بأن فرنسا أصبحت علمانية حتى أنها لم تعد لاكهنوتية. (كان ذلك قبل أن ينظر إلى المهاجرين المسلمين على أنهم تهديد للعلمانية الفرنسية). والشيء نفسه قد يقال عن بريطانيا اليوم، التي ليست بها حركة فصل الكنيسة عن الدولة، لأن الكنيسة الرسمية كيَّفت نفسها تماما مع الأخلاق المقبولة من عامة الشعب، حتى أنه لم يوجد دافع لفصل الكنيسة عن الدولة. كما أن الكنائس المنشقة هي ظل لما كانت عليه قبل ذلك، وليست قوة يعتد بها، أو تجدر مقاومتها. أما في الولايات المتحدة، فإن مذهب الكنيسة الإنجيلية قوة اجتماعية مهمة، وقوة دينية أيضا.

لقد طبعت أمريكا، بالفعل، على علم سياسة الحرية شيئا يشبه سوسيولوجيا الفضيلة إلى حد كبير. وبعد عقود من إهمال الفضيلة وهجر استعمالها، أصبحت جزءا من المفردات السياسية والاجتماعية الجديرة بالاحترام، وقُبِلت من حيث إنها فكرة ومثال حتى عندما انتهكت عمليا، كما يحدث أحيانا. وصاحب إحياء فكرة الفضيلة بالمعنى الخاص إحياؤها بالمعنى العام، وأعني فضيلة الشفقة الاجتماعية. وكانت هذه الفكرة هي الإسهام الفريد والمميز للتنوير البريطاني. إن ما كان فضيلة دينية تحول إلى فضيلة علمانية، وما كان واجبا خاصا أصبح مسؤولية عامة. ولم يكن ذلك هو إنجاز الفلاسفة البريطانيين فقط الذين كوّنوا قدرا كبيرا من فكرة الشفقة، بل كان أيضا إنجاز الميثوديين، والإنجيليين الذين طبقوها عمليا في صورة النزعة الخيرية، والأعمال الخيرة. لقد نشأ

«الولع بالشفقة» (بعبارة حنة ارندت التي لا تنسى) في بريطانيا أولا. وفي فرنسا كانت الحملة ضد إلغاء التعذيب، مثل الحملة ضد طرد اليسوعيين، كما يبين بيترغاي، جزءا من «النضال لفرض إرادة الإنسان العاقلة على البيئة» [٨]. وفي بريطانيا، لم يحث على الحملة ضد إلغاء الرق، مثل حركات الإصلاح الأخرى، «الإرادة العاقلة»، بل الحماسة إنسانية النزعة، أعني الشفقة وليس العقل.

وبإحياء هذه الأخلاق في الولايات المتحدة اليوم، فإنها تجاوزت حدود الأحزاب السياسية. فقد سخر المحافظون من احتكار الليبراليين طويل الأمد «لعلم سياسة الشفقة»، الذي خدمهم في تبرير كل فعل من أفعال الهندسة الاجتماعية، نقول سخروا من احتكارهم لهذا العلم من حيث إنه سبيل عاطفي، وأسوأ من ذلك أنه ساذج لعلاج المشكلات الاجتماعية، حيث تهيمن فيه العاطفة على العقل، والنوايا على النتائج، والشعور بالخير على فعل الخير، ونتيجة كل ذلك توسيع مجال الحكومة والدولة. ومع ذلك فإن مذهب «المحافظة الرحيمة» لم يعتنقه، اليوم، محافظون كثيرون فقط (حزب المحافظين الحاكم بالفعل) (*)، بل يعتنقه ليبراليون كثيرون أيضا، يحاولون تعزيز المجتمع المدني وتدعيمه، ويقللون، بالتالي، من دور الدولة بتحويل عاطفة الشفقة إلى جهود طوعية وعامة. وهذا هو هدف الاقتراحات الأكثر رواجا لأن يحل «الأجر مقابل العمل» محل الرعاية الاجتماعية، ودمج الصدقات التي تقوم على الإيمان في نظام إعانة أكثر اتساعا. إن الهدف النهائي هو تعزيز الإحساس الأخلاقي للمانح والمتلقي على حد سواء، أعني تحفيز وجدانات المانح الاجتماعية، واحترام كرامة المتلقي ونزاهته الأخلاقية.

إن سوسيولوجيا الفضيلة، وأيديولوجيا العقل، وعلم سياسة الحرية أفكار لايزال لها صدى اليوم. بيد أنها تحمل معها تراكمات أكثر من قرنين من التجارب والذكريات التاريخية. والآن ثمة أفكار

(*) صدر الكتاب في العام ٢٠٠٤، وفي يناير من العام ٢٠٠٩ انتقل الحكم من الحزب الجمهوري المحافظ إلى الحزب الديموقراطي، وذلك بعد فوز مرشحه باراك أوباما في انتخابات الرئاسة الأمريكية في نوفمبر ٢٠٠٨ [المحررة].

أخرى تنافس اهتمامنا مثل: العدالة، بصفة خاصة، ولكن أيضا القومية، والعرقية، والطبقية، والجسانية، والتنوع الثقافي والتجانس العالمي. وإذا كانت صنوف التنوير الثلاثة قد أذنت بالحداثة - أو على الأقل بمرحلة جديدة في الحداثة، أو بتنويعات جديدة على الحداثة - فإنه قد يكون لدى مفكري ما بعد الحداثة ما يبرر تسميتهم لهذا العصر عصر ما بعد الحداثة. لكن فكرة الفضيلة، والحرية، والعقل لم تنشأ في الحداثة، ولم تبطلها ما بعد الحداثة، أو تلغيها. إننا لانزال، في واقع الأمر، نتخبط في الحقائق السامية والمغالطات، والفروض والاعتقادات، عن الطبيعة البشرية والمجتمع ونظام الحكم، التي مارسها فلاسفة الأخلاق البريطانيون، والفلاسفة الفرنسيون، والمؤسسون الأمريكيون.



الهوامش والمراجع


withe

مقدمة

١- كتبت كلمة تنوير Enlightenment بحرف كبير عندما تشير إلى المدارس التاريخية، أو إلى حركات الفكر التي ارتبطت بالقرن الثامن عشر، وكتبتها بحرف صغير عندما كنت أتحدث عنها في سياق لا تاريخي.

2- John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (London, 1995), p. viii.

3- Daniel Gordon, *Introduction to Postmodernism and the Enlightenment: New Perspectives in Eighteenth-Century French History*, ed. Gordon (New York, 20001), p. 1.

يدافع غوردون، والمساهمون في هذا المجلد، عن التنوير ضد مفكري ما بعد الحداثة، ولكن باستمرار في صورة نقد ما بعد حداثي، وثمة آداب وكتابات عظيمة الشأن قبل ذلك عن «مشروع التنوير» كما يُسمى (بصورة مستهجنة بوجه عام)، تبدأ بأحد مصادر هذا النقد Michel Foucault, "What is Enlightenment"?.

The Foucault Reader, ed. Paul Rabinow (New York, 1984).

وبالنسبة إلى مساهمات أكثر حداثة في هذه المناقشة انظر:

What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question, ed. Keith Michael Baker and Peter Hanns Reill (Stanford, Calif., 2001); Nicholas Capldi, "The Enlightenment Project in Twentieth-Century Philosophy," in *Modern Enlightenment and the Rule of Reason*, ed. John C. McCarthy (Washington, D.C., 1998); James Schmidt, "What Enlightenment Project?" Political Theory (December 2000), والحوار الناتج بين كريستيان ديلاكامبين وشميدت *Political Theory* (February 2001).

يميز ريتشارد رورتي بين علم سياسة التنوير، الذي يؤيده ويناصره، وميتافيزيقاه، التي يرفضها *(Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers [Cambridge, 1991], I, 21 ff.)*.

٤- نسخة ممتعة لهذا المدخل هي:

Daniel Roche, *France in the Enlightenment* (Cambridge, Mass. 1998).

5- Robert Darnton, “The High Enlightenment and the Low-Life of Literature,” *In the Literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, Mass., 1982).

إن كتاب: *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopedie* (Cambridge, Mass., 1979) هو كتاب دارنتون الذي يعد كشفا جديدا في نشر «الموسوعة»، بيد أنه مثّل هذا الضرب من التأريخ الثقافي جيدا في مجلداته المكونة من مقالات:

The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History (New York, 1984); *The Kiss of Lamourette* (New York, 1990); and *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France.*

إلى جانب مجلده الرفيق وهو:

The Corpous of Clandestine Literature in France, 1769-1789 (New York, 1995).

وبالنسبة إلى نقد حاد لدارنتون، ودفاع عن تاريخ عقلي، انظر:

Dominick LaCapra, *History and Criticism* (Ithaca, N.Y., 1985), pp. 87-94.

٦- لم أحاول أن أعالج التنوير في إيطاليا وألمانيا وإسبانيا وروسيا، وفي أماكن أخرى، وتوجد تفسيرات مختصرة ممتازة لصنوف التنوير هذه في:

The Enlightement in National Context , ed. Roy Porter and Mikulas teich (Cambridge, Mass. 1981).

7- Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. And ed. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Chicago, 2000 [1st French ed., 1835, 1840]), p.275 (vol. I, pt.2, ch.9).

يقول توكفيل: إن مفهوم السلوك التقليدي كان في ذهنه في المقام الأول «الحقيقة المشتركة»، «الهدف الرئيسي»، «هدف كل أفكاري» (ص ٢٩٥).

٨- يؤرخ إيرا و. ويد Ira O. Wade للتنوير، في كتابه *The Intellectual Origins of the French Enlightenment* (Princeton, 1971) من عصر النهضة، وفي كتابه الذي صدر فيما بعد وهو: *The Structure and Form of the French Enlightenment*, Vol. I: *Esprit Philosophique* (Princeton, 1977) يدخل تعديلا على ذلك بالإقرار «بنقطة تحول، على الرغم من أنها ليست تعديلا ملحوظا»، فيؤرخ له من وفاة لويس الرابع عشر (p. xii) كما يرد جوناثان إسرائيل Jonathan I. Israel في كتابه Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750 (Oxford, 2001) التنوير إلى القرن السابع عشر، ويعطي اسبينوزا دورا أساسيا، وأنا أتبنى وجهة نظر ضيقة عن التنوير، فأحصره في القرن الثامن عشر، حيث لم ينشأ بوصفه حدثا بارزا فقط في تاريخ الفلسفة، بل بوصفه حركة اجتماعية وفكرية، أعني بوصفه حدثا تاريخيا ذا نتائج سياسية واجتماعية.

9- Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Vol. I: *The Rise of Modern Paganism* (New York, 1975 [1st ed., 1966]), pp. x, 3, 7-8, 10.

وانظر أيضا كتاب غراي:

The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment (New York, 1971).

١٠- عبّر عن نقد وجهة النظر هذه عن وحدة التنوير في البداية بيتي بيرينز Betty Behrens في Historical Journal (1968).

وبالنسبة إلى وجهة نظر متعددة عن التنوير، تؤكد الاختلافات القومية، انظر في ذلك:

The Enlightenment in National Context, ed. Roy Porter and Mikulas Teich (Cambridge, Mass., 1981); Roy Porter, *The Creation of the Modern World*: *The Untold Story of the British Enlightenment* (New York, 2000); J.G.A. Pocock: "*Post-Puritan English and the Problem of the Enlightenment*," in *Culture and Politics from Puritanism to the Enlightenment*, ed. P. Zagorin (Berkeley, 1980); J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. I of *the*

Enlightenments of Edward Gibbon (Cambridge, 1999); Charles R. Kesler, “The Different Enlightenments: Theory and Practice in the Enlightenment,” in the *Ambiguous Legacy of the Enlightenment*, ed. William A. Rusher and Ken Masugi (Lanham, Md., 1995); and Arthur Herman, *How the Scots Invented the Modern World: The True Story of How Western Europe’s Poorest Nation Created Our World and Everything in It* (New York, 2001).

11- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York, 1944 [1st trans. By Sibree, 1899]), pp. 436-37.

١٢- المصدر السابق، ص ٨٦.

١٣- المصدر السابق، ص ٤٥٣ و٤٥٤.

14- Hannah Arendt, *On Revolution* (New York, 1963), p. 49.

15- Jean le Rond d’Alembert, “Preliminary Discourse,” in *Denis Diderot’s The Encyclopedia: Selections*, ed. And trans. Stephen J. Gendzier (New York, 1967), p. 12

(عندما اقتبست من نصوص عن التنوير الفرنسي، استخدمت الترجمات متى كانت متاحة).

16- Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge, 1971), pp. 126-27, 132-33.

17- Caroline Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealth men: Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II Until the War with the Thirteen Colonies* (Cambridge, Mass., 1959), pp.3, 381, 383.

18- Quoted in Porter, “The Enlightenment in England,” p.5.

19- Jean-Jacques Rousseau, *Confessions* (1781, 1788), trans. And ed. M. Hedouin (London, n.d.), p. 98 (bk. III).

20- Rousseau, *Emile* (1762), trans. Allan Bloom (New York, 1979), p. 450.

21- John Morley, *Diderot and Encyclopaedists* (New York, 1878), p. 173.

22- Immanuel Kant, “What is Enlightenment”? in *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant’s Moral and Political Writings*, ed. Carl J. Friedrich (New York, 1949), p. 138.

بالنسبة إلى سياق هذه المناقشة انظر:

What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions, ed. James Schmit (Berkely, 1996).

23- James Schmidt, “Inventing ‘the Enlightenment’: Stirling, Hegel, and the Oxford English Dictionary,” *Journal of the History of Ideas* (forthcoming).

24- Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (New York, Dophine ed, 1961[1st ed., 1790]), pp. 86, 155, 208, 259.

لإشارات أخرى عن «مستنير» انظر: pp. 78, 100, 101, 129, and 155.

ظهرت الكلمة في كتاب بيرك المبكر جدا وهو:

A Vindication of Natural Society (1756), in The Works of Edmund Burke (London, 1909), I, 38

25- Schmidt, “Inventing the Enlightenment,”? p.7.

26- Morley, *Diderot and Encyclopaedists*, pp.6, 117.

ظهرت كلمة «التنوير» التي لم تكتب بحرف كبير، وليس بمعنى مدرسة لحركة ما، ذات مرة، في اقتباس من فريدريك غريم Friedrich Grimm الفيلسوف الألماني، وصديق الفلاسفة في فرنسا (ص ٣٧٣). وقد استخدم مورلي Morley الصفة «مستنير» أحيانا (ص ٨٧، ص ٤٠١).

27- Hegel, *Philosophy of History*, p. 438.

سجل «قاموس أكسفورد» الاستخدام القديم جدا لكلمة «التنوير» بوصفها ترجمات «للاستنارة»، في كتب عن هيغل تأليف ج. هـ ستيرلنغ J.H. Sterling العام ١٨٦٥، وكتب عن كانط تأليف إدوارد كيود Edward Caird العام ١٨٨٩.

(A New English Dictionary on Historical Principles [Oxford, 1897], vol. III pt. 2, p. 191).

انظر: "Schmidt, "Inventing 'the Enlightenment,'

بالنسبة إلى تحليل الجدال حول هذا البند في «قاموس أكسفورد»، لاسيما تحريف الاقتباس من كيرد. وتظهر حالة نادرة من حالات «التنوير» في العام ١٨٩٤ في ترجمة كتاب .Geschichte der Philosophie لويلهلم ويندلباند.

كما يتميز هذا العمل بأنه يعترف بفضل إنجلترا من حيث إنها رائد للتنوير (Schmidt, "Inventing 'the Enlightenment,'" p.7).

28- Schmidt, "Inventing 'the Enlightenment,'" p.15.

29- *Encyclopaedia Britannica: A New Survey of Universal Knowledge* (14th ed., London, 1929), VIII, 613.

30- Paul Wood, "Introduction: Dugald Stewart and the Invention of 'the Scottish Enlightenment,'" in *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*, ed. Wood (Rochester, N.Y., 2000), p.1.

يعزو «وود» اللفظ إلى وليم روبرت سكوت «في العام ١٩٠٠، ولكنه يشير إلى أن فكرة هذه المدرسة نشأت مع «دوغالد ستيوارت»، نفسه الذي كان عضوا من أعضاء هذه المدرسة (وخلف ستيوارت آدم فيرغسون في كرسي الفلسفة الخلقية في جامعة «إدنبره»، وكان كاتبا لسيرة حياة آدم سميث ومحررا له)، ويرى جون لو John Lough أن اللفظ نشأ مع هيو تريفر روبر Hugh Trevor- Roper فيما بعد في العام ١٩٦٧م.

(Lough, "Reflection on Elightenment and Lumieres", British Journal of Eighteenth- Century studies (Spring, 1985), p. 9).

وعندما تأمل لو مليا في الغموض في استخدام كلمتي «التنوير»، و«الاستنارة»، وفي المفكرين المختلفين والأفكار المختلفة التي اعتنقوها بالنسبة إلى هذين اللفظين، فإنه اقترح التخلي عنهما تماما بالنسبة إلى فرنسا، وبلاد أخرى أيضا .(P. 14)

31- Franco Venturi, *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge, 1971), pp. 126-27, 132-33; Herman, How the Scots Invented the Modern World, pp. 225-26.

32- Alfred Cobban, *In Search of Humanity: The Role of Enlightenment in Modern History* (London, 1960), p. 7.

إنني مدين لـ «Arthur» في كتابه: England's Rise to Greatness, 1660- 1763, ed. Stephen B.Baxter (Berkeley. 1983)، بالنسبة إلى هذا الاقتباس والاقتباسات التالية. ومع ذلك فإن مقال «ولسون» الذي يأخذ عنوانا فرعيا هو "The Enlightenment Came First to England," يركز تماما على مفكرين أمثال: هوبز، ملتون، والمؤلهة الطبيعيين، ويبين أن وجوده قد اختفى لأن «معظمه ظهر إبان القرن السابع عشر» (ص٤). وبذلك، فإنه، أيضا، يترك تنوير القرن الثامن عشر للفرنسيين.

33- Wilson, "The Enlightenment Came First," p.3, quoting Robert R. Palmer, article on Turgot in *Journal of Law and Economics* (1976).

٣٤ - المصدر السابق، مقتبسا هنري ستيل كوميجر

The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized the Enlightenment (Garden City, N.Y., 1977), p. 242.

مع أن كوميجر نفسه، في هذا الكتاب نفسه، يؤرخ «لتنوير العالم القديم» من تأسيس الجمعية الملكية في العام ١٦٦٠، ونشر كتاب Newton's Principia في العام ١٦٨٧ (ص ٤).

٣٥- انظر المقالات والكتب التى كتبها بورتر وبوكوك في الهامش ١٠ . يذهب عرض نقدي لكتاب بورتر تحت عنوان «إنجلترا اللامستنيرة» إلى أنه لم يكن هناك تنوير في إنجلترا، لأنه لم يكن هناك فهم للمجتمعات التجارية الحديثة، هذا عن بلد بجل ساسته ومفكروه آدم سميث وقدروه)، ولم تكن هناك مجموعة من الفلاسفة شهيرين بآرائهم عن الحكومة، والاقتصاد، والمجتمع»، (مع وافر الاحترام لـ غيبون وبين وبرايس).

(John Robertson, "Unenlightened, England", Prospect (January 2001), p. 62).

36- Edmund Burke, *An Appeal from the New to Old Whigs* (1791), in Works, III, 113.

37- Venturi, *Utopia and Reform*, p. 73.

38- John Lough, *The Encyclopedie in Eighteenth-Century England and Other Studies* (Newcastle, 1970), p. 14.

فيما يخص موضوع العلاقات بين العقليين الإنجليز، والعقليين الفرنسيين انظر أيضا:

Wade, Structure and Form of the French Enlightenment, I, 120-71.

39- *On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith*, ed. John Reeder (Bristol, 1997), p.5.

40- Adam Smith, "Of the Nature of That Imitation Which Takes Place in What Are Called the Imitative Arts," in Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, ed. W.P.D. Wightman and J.C. Bryce (Oxford, 1980), p. 198.

41- Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie (Oxford, 1976 [reprint of 6th ed., 1790]), pp. 214-15 (pt. VI, sect. 1).

42- "*Philosophe,*" *in Encyclopedie*, XII, 509.

بإعطاء اسبينوزا دورا مهما وأساسيا في كتابه "Radical Enlightenment"، يوحد جوناثان إسرائيل بين «التنوير الراديكالي» والهجوم على الدين.

٤٣- نظر أرنست كاسيرر، في عمله الأصيل عن التنوير، إلى العقل على أنه «القوة المشكلة المتجانسة للعصر، فيقول: «لقد أصبح العقل العلامة المحورية، والموحدة لهذا القرن، فهو يعبر عن كل ما يتوق إليه، وكل ما يناضل من أجله، وكل ما يحققه. إن القرن الثامن عشر يشيع فيه إيمان بوحدة العقل وثباته، والعقل هو هو بالنسبة إلى كل الذوات المفكرة، وكل الأمم، وكل الحقب، وكل الثقافات! وفي هذا السياق، التنوير أو «العقل» هو فرنسي أساسا، يأخذ نموذجه من نيوتن، ولكنه وجد تعبيرا بصورة أكثر تماسكا في «الموسوعة». (انظر:

Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans, Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove (Princeton, 1951 (1st German ed.). PP. 5-6).

44- William Kristol, “The Politics of Liberty, the Sociology of Virtue,” in Mark Gerson, ed., *The Essential Neo-Conservative Reader* (Reading, Mass., 1996), pp. 434 ff.

يرتبط تعبير «سوسيولوجيا الفضيلة» في أحيان كثيرة بالفيلسوف الفرنسي جورج سوريل الذي كان معتنقا لمذهب الحكم النقابي في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين. انظر على سبيل المثال:

John L. Stanley, *Sociology of Virtue: The Political and Social Theories of Georges Sorel* (1981), and Arthur L. Greil, *Georges Sorel and the Sociology* of Virtue (1981).

وقد خلط عالم الاجتماع روبرت نسبت المصطلحين عندما وصف المذهب المحافظ بأنه «علم سياسة الحرية»، أو بأنه «بحث عن فضيلة سياسية»

(Nisbet, *Conservatism: Dream and Reality* [Minneapolis, 1986], p.x). “Ideology of reason” is my own formulation.

45- Quoted by Terence Marshall, “Rousseau and Enlightenment,” in *Rousseau Papers,* ed. Jim MacAdam, Michael Neumann, and Guy La France (Montreal, 1980), p. 39.

٤٦- انظر الهامش ٩ أعلاه.

الفصل الأول

أولا: المشاعر الاجتماعية والميول الدينية

1- David Hume, *The History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* (4 vols., Philadelphia, 1828 [1st ed., 1754-62]), IV, 434.

يجد بعض شراح آدم سميث في عمله طريقة نيوتنية من التحليل. إذ يزعم أحدهم أن سميث شرع «بصورة مفرطة» في تطبيق مبادئ نيوتنية باستخدام المماثلات والاستعارات الآلية

(Alan Macfarlane, *The Riddle of the Modern World: Of Liberty, Wealth and Equality* [New York, 2000], p. 82.

وانظر أيضا:

Ian Simpson Ross, The Life of Adam Smith [Oxford, 1995], p. 179).

ومع ذلك، ليست هناك سوى إشارة عابرة إلى نيوتن في كتاب Theory of Moral Sentiments (مع إغفال عام له)، وعدم وجود أي إشارة إليه في كتاب *Wealth of Nations*.

2- A.R. Humphreys, *The Augustan World: Society, Thought, and Letters in Eighteenth-Century England* (New York, 1963), p. 207.

٣- فيما يخص التأثير الاستاطيقي لنيوتن، انظر الكتاب الصغير المحكم والقوي الذي كتبه مارجوري هوب نيكلسون:

Marjorie Hope Nicolson, *Newton Demands the Muse: Newton's Opticks and the Eighteenth-Century Poets* (Hamden, Conn., 1963 [1st ed., 1946]).

4- John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Chicago, 1952 [1st ed., 1690]), pp. 95, 103, 105 (bk. I, chs. 1 and 2); p. 176 (bk. II, ch.20).

٥- يفترض لورنس كلاين أن علاقة شافتسبري الشخصية بلوك تفسر «القوة العاطفية» لبحثه عن «هويته الفلسفية»، وبالتالي هجومه على مبادئ لوك (Shaftesbury And the Culture of Politieness; Moral Discourse and Cultureal Politics in Early Eighteenth- Century England (Cambridge, 1994),P. 15)

6- Anthony Ashley Cooper, third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (3 vols., Indianapolis, 2001 [1711; reprint of 6th ed., 1737-380, II, 27 (bk. I, pt. 3, sect. 2); p. 18 (bk. I, pt. 2. Sect. 3, and passim).

لا تظهر «الحاسة الخلقية» إلا مرة واحدة في نص المقال (ص ٢٧)، ولكن كان يقصد منها بوضوح أن تكون مرادفا لـ «الإحساس بالصواب والخطأ»، الذي يظهر بصورة متكررة. كما أن «الحاسة الخلقية» تظهر في طبعة عام ١٧١٤ في الهوامش، والفهرس (وهنا، وفي الكتاب كله، قمت بتحديث الكتابة بالحروف الكبيرة، والترقيم، ولهجة كتاب القرن الثامن عشر هؤلاء، إذ إن الإبقاء على الأصل هو أمر مربك ومحير، ومضلل، في حالة كتابة أسماء الأعلام بحروف كبيرة، لأنه يشدد على الكلمات عن غير قصد).

٧- المصدر السابق، ص ٨٠ (الكتاب II، الجزء ٢، القسم ١)؛ ص ٢٥ (الكتاب I، الجزء ٣، القسم ١).

٨- المصدر السابق، ص ٤٥ (الكتاب II، الجزء ١، القسم ١)؛ ص ٧٥ (الكتاب II، الجزء ١، القسم ١).

٩- المصدر السابق، ص ١٤ (الكتاب I، الجزء ٢، القسم ٢).

١٠- المصدر السابق، ص ١٦ (الكتاب I، الجزء ٢، القسم ٢).

١١- المصدر السابق، ص١٠٠ (الكتاب II، الجزء ٢، القسم ٣).

١٢- عارض مؤرخون آخرون هذا التفسير لعلاقة لوك، والفلاسفة الأخلاقيين، فيدافع Frank Balog، مثلا، عن «مكانة لوك المحورية»، في التنوير الاسكتلندي، ويستشهد بالعمل الإنجليزي الأول في الموضوع، وهو «الفلسفة الاسكتلندية من هاتشيسون حتى هاملتون»، للمؤلف جيمس ماكوش (١٨٧٥)، يقول: «لقد تشرب الميتافيزيقيون الاسكتلنديون روح لوك إلى حد كبير، فكل منهم يتكلم عنه باحترام شديد، ولم يختلفوا معه من دون أن يعبروا عن أسفهم، أو يقدموا اعتذارا»، ولكن Balog يعترف بأن الفلاسفة الاسكتلنديين اختلفوا عن لوك في «قضية أساسية؛ وهي طبيعة الضمير والأخلاق»، وهي قضية أساسية بالنسبة إلى الفلاسفة الأخلاقيين بالفعل، ويستشهد بهيوم بوصفه ناقدا للوك؛ لأنه كان «مخربا، وليست له قيمة تاريخية».

Balog, "*The Scottish Enlightenment and the Liberal Political Tradition*", In Confronting The Constitution, ed, Alan Bloom (Washington, D.C., 1990, Pp. 193, 207, 205).

13- Quoted in Klein, *Shafesbury and the Culture of Politeness*, P. 65.

١٤- يقول أحد محرري كتاب «حكاية النحل» إن ماندفيل لم يقرأ شافتسبري عندما نشر الطبعة الأولى من الكتاب في العام ١٧١٤م.

The Fable of the Bees, ed. Philipharthe (London, ,1970) (Reprinted of 1723 ed.), P. 32).

ولكن الكتاب به أصداء كثيرة لشافتسبري - بالعكس - ما يجعل هذا القول بعيد الاحتمال. ومن غير المحتمل أن ماندفيل لم يقرأ كتابا نشر منذ ثلاث سنوات من قبل، ونوقش كثيرا وأثنى عليه كثيرا. كما أن المحرر يفترض أن الكتاب قد يفهم على أنه تهكم لاذع «مفخرة ممتازة لعصر التهكم اللاذع الإنجليزي» (P. 43)، لكن هذا الافتراض ينظر إلى الكتاب على أنه أقل أهمية بكثير مما ينظر إليه معاصرون.

١٥- المصدر السابق، ص ٦٧ و٧٥.

١٦- المصدر السابق، ص ١٥٨، ١٦٥، ٢٦٤.

١٧- المصدر السابق، ص ٣٢٩.

١٨- المصدر السابق، ص ٣٧٠.

19. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie (Oxford, 1976 [reprint of 6th, ed., 1790], pp. 306, 308 (pt. VII, sect. 2, ch. 4).

امتدح غيبون، فيما بعد بسنوات كثيرة، قانون وليم الخاص بالهجوم على «المذهب الفاسق» الذي يقول إن الرذائل العامة هي فوائد عامة (انظر Harth, introduction to the Fable, p. 14)

20- Locke's *Some Thoughts Concerning Education* (1693).

بصفة خاصة مناقشة لماذا يجب أن يتعلم الأطفال ألا يكونوا قساة على الحيوانات.

21- *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand (London, 1900), p. 158.

22- Francis Hutcheson, *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good* (2nd ed., 1726), reprinted in British Moralists, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford, 1897), I, 107.

٢٣- المصدر السابق، ص ١١٨. وانظر أيضا:

Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy in Three Books* (5th ed., Philadelphia, 1788 [1st ed., 1747]), pp. 12-13, 21-22.

ظهر الموضوع مرة ثانية في كتابه Observations on the Fable of the Bees (1726)

and in *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728).

24- *The Correspondence of Jeremy Bentham*, ed. Timothy L.S. Sprigge (London, 1968), I, 134n., and II, 99 (letter to John Forster, April - May 1778); Smith, *Moral Sentiments*, p. 321 (pt. VII, sect. 3, ch. 3).

25- Hutcheson, Inquiry, pp. 86, 93, 140-43; *Short Introduction*, pp. 9, 12.

26- Hutcheson, *Inquiry*, p. 156.

27- Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (London, 1755), I, 69-70.

28- Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (London, 1970 [1st ed., 1726]), p. 86 (sermon 5); p. 101 (sermon 6).

29- Ibid., pp. 19-20 (sermon 1). See also sermon 11.

30- Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man* (1788) in *The Scottish Moralists: On Human Nature and Society*, ed. Louis Schneider (Chicago, 1967), p. 105.

31- Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science* (1792), in Schneider, ed., *Scottish Moralists*, p. 88.

32- David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Ernest C. Mossner (Baltimore, 1969[1st ed., 1739-40]), p. 632 (bk. III, pt. III, sect. 1); p. 522 (bk. III, pt. I, ch.2); p. 652 (bk. III, pt. III, ch.3).

33- Ibid., p. 507 (bk. III, pt. 1, sect. 1); p. 522 (bk. III, pt. 1, sect. 2).

34- Ibid., p. 668 (bk. III, pt. 3, sect. 6); p. 635 (bk. III, pt. 3, sect. 1).

35- Ibid., pp. 626-27 (bk. III, pt. 3, ch. 1).

36- David Hume, An Enquiry Concerning the Principles of Morals (LaSalle, III., 1938 [reprint of 1777 ed.; 1st ed., 1751]), pp. 138-43 (appendix II, "Of Self-Love").

37- Ibid., pp. 67, 109.

38- Smith, Moral Sentiments, p. 9 (pt. I, sect. 1,ch. 1).

يستخدم سميث كلمات «pity»، «compassion»، «sympathy». بصورة متبادلة، على الرغم من أنه يميز في موضع ما بين Sympathy والكلمتين الأخيرتين (P.10).

٣٩- المصدر السابق، ص ٢٥ (الجزء I، قسم ١، الفصل ٥).

٤٠- المصدر السابق، ص ١٤ - ١١٣ (الجزء III، فصل ٣).

٤١- المصدر السابق، ص ٦٢ (الجزء I، القسم ٣، الفصل ٣).

٤٢- يشبه تمييز سميث بين الفضائل «الإيجابية» والفضائل «السلبية»، تمييز هيوم بين الفضائل «الطبيعية»، والفضائل «الاصطناعية» - أي الأخلاق والعدالة، ولا يُستخدم هذان المصطلحان بالمعنى نفسه في بعض الشروح الحديثة، حيث يستخدم مصطلح «الفضيلة» ليميز أطروحة أنصار النزعة الإنسانية المدنيين ويستخدم مصطلح «العدالة» ليميز أطروحة سميث وهيوم.

انظر على سبيل المثال: مقالات إيفان هونت ومايكل إيغناتيف وجي، جي، أ بوكوك في:

Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment, ed. Hont and Ignatieff (Cambridge, 1983).

بالنسبة إلى مفهوم «النزعة الإنسانية المدنية»، انظر:

J.G.A. Pocock, The Machiavellian Moment: *Florentine Political Thought* and the Atlantic Republican Tradition (Princeton, 1975).

43- Smith, *Moral Sentiments*, pp,. 81-82 (pt. II, sect.2, ch1).

٤٤- المصدر السابق، ص ٣١٧ (الجزء VII، القسم ٣، الفصل ١).

٤٥- المصدر السابق، ص ٣٢٠ (الجزء VII، القسم ٣، الفصل ٢).

مما يلفت النظر أن سميث لا يذكر، في عرض مختصر للفلسفة الخلقية من القدماء إلى المحدثين، لوك سوى مرة واحدة، ويقارن بين وجهة نظر لوك عن «التأمل» و«الحاسة الخلقية» عند هاتشيسون، بطريقة تظهر ميزة هاتشيسون، ص ٣٢٠ (الجزء السابع، القسم الثالث، الفصل الثالث). وليست هناك سوى إشارة واحدة عابرة إلى لوك في الكتاب بأسره (ص ٢٤١).

46- James Gleick, *Isaac Newton* (New York, 2003), p. 108.

47- Ibid., p. 104.

48- Shaftesbury, “A Letter Concerning Enthusiasm” (1708), in Characteristics, I, 21, 26.

49- B.W. Young, ‘Scepticism in Excess’: Gibbon and Eighteenth-Century Christianity,” *The Historical Journal* (1998), p. 181 (citing essay by John Toland published in 1720).

يقتبس ليسلي ستيفن هذه النادرة الذكية، ويطبقها على هيوم في كتابه:

History of English Thought in the Eighteenth Century (New York, 1962 [1st ed., 1876]), I, 289.

50- David Hume, “Of Superstition and Enthusiasm,” in Schneider, ed., *Scottish Moralists*, pp. 173-77.

51- *The Autobiographies of Edward Gibbon*, ed. John Murray (London, 1896), p. 127.

(هذه طبعة للرسوم التخطيطية الستة التي تركها غيبون بوصفها المادة الخام لمذكراته الشخصية، وهي تختلف إلى حد ما عن كتاب *Autobiography of Edward Gibbon*، الذي حرره صديقه، ومنفذ وصيته لورد شيفيلد، ونشر في العام ١٧٩٦؛ قارن حاشية ٧٢ أسفل).

52- Ernest Campbell Mossner, *The Life of Hume* (London, 1954), p. 485, quoting a letter by James Macdonald, June 6, 1764.

53- Will R. Jordan, “Religion in the Public Square: A reconsideration of David Hume and Religious Establishment,” *Review of Politics* (Fall 2002), p. 693.

54- Hume, *History of England*, III, 134-35.

55- Mossner, *Life of Hume*, pp 239-40. See also Jordan, “Religion in the Public Square”; Ingrid A. Merikoski, “A Different Kind of Enlightenment,” *Religion and Liberty* (November-December 2001); and Ingrid A. Merikoski, “The Challenge of Material Progress: The Scottish Enlightenment and Christian Stoicism,” *Journal of the Historical Society* (Winter 2002).

56- Mossner, *Life of Hume*, p. 110

57- Joseph Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* (London, 1900 [1st ed., 1736]), p.5.

58- Butler, *Sermons*, p. 109 (sermon 11).

59- Hutcheson, *Inquiry*, pp. 176-77 (sect. 7, XIII).

60- Hutcheson, *A system of Moral Philosophy* (New York, 1968 [reprint of 1755 ed.]), p. 313 (vol. II, bk. 3, ch. 9).

61- Smith, *Moral Sentiments*, p. 19 (letter to Alexander Wedderburn,

Aug. 14, 1776,) مقتبس في مدخل المحرر. لقد رأى بعض الشراح تناقصا للورع في بعض التغيرات في الطبعات الكثيرة لهذا الكتاب، على سبيل المثال:

pp. 91-92 (pt. II, sect. 2, ch.3); pp. 383-87 (appendix II).

أعتقد أن كثيرا جدا قد أُدخل على هذه المراجعات.

٦٢- المصدر السابق، ص ٦٦، ١٦٣ (الجزء ٣، الفصل ٥).

٦٣- المصدر السابق، ص ١٦٩ و١٧٠.

٦٤- المصدر السابق، ص ١٦٤.

٦٥- المصدر السابق، ص ٢١٤ (الجزء ٦، القسم ١).

66- Ian Simpson Ross, *The Life of Adam Smith* (Oxford, 1995), pp. 339-40.

67- Donald Winch, *Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain*, 1750-1834 (Cambridge, 1996), p. 168 n. 4.

68- Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York, 1937 [1st ed., 1776]), pp. 740-46.

69- Voltaire, *Letters Concerning the English Nation* (New York, 1974), p. 35 (letter 6); The Federalist: A commentary on the Constitution of the United States, ed. Robert Scigliano (New York, 2001), p. 61 (Federalist 10).

70- Smith, *Wealth of Nations*, p. 746.

٧١- المصدر السابق، ص ٧٤٦ و٧٤٧.

72- *Autobiography of Edward Gibbon* (1796), ed. Lord Sheffield (Oxford, Worlds? Classics, 1950), p. 181 (letter from Hume to Gibbon, March 18, 1776).

73- Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (Chicago, 1952 [1st et., 1776-88]), pp. 190-91, 205-6.

٧٤- المصدر السابق، ص ٢٣٣.

75- Gibbon, *Autobiography*, pp. 180, 185.

76- Ross, *Life of Smith*, p. 285.

٧٧- الموضوع مسألة خلافية إلى حد كبير، ومناقشة ممتازة له هي مناقشة

Young, “Scepticism in Excess,” pp. 79-99.

78- Gibbon, *Decline and Fall*, p. 17.

79- Shaftesbury, “A Letter Concerning Enthusiasm,” in Characteristics, I, 34.

80- See above, p. 40.

81- J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge, 1999), I, 151.

يصف Pocock رد غيبون على كتاب دالمبير *Discours Preliminaire*، في العام ١٧٦١، بأنه «عدائي بصورة مباشرة» (ص ١٣٩). بيد أن اعتراض جيبون هناك لم يكن على آراء دالمبير الدينية، بل على تحقيره «لسعة الاطلاع» (انظر أيضا Pocock ص ٦٧، ومواضع مختلفة).

82- Young, “Scepticism in Excess,” p. 199.

83- Gibbon, *Decline and Fall*, p. 634.

84- H.R. Trevor-Roper, “The Religious Origins of the Enlightenment,” in his *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change* (New York, 1968), pp. 193-236 (esp. p. 203).

85- J.G.A. Pocock, “Post-Puritan England and the Problem of the Enlightenment,” in *Culture and Politics: From Puritanism to the Enlightenment*, ed. Perez Zagorin (Berkeley, 1980), pp. 103, 106. See also J.G.A. Pocock, “Gibbon and the Primitive Church,” in *History, Religion and Culture: British Intellectual History*, 1750-1950, ed. Stefan Collini, Richard Whatmore, and Brian Young (Cambridge, 2000), pp. 59-60.

86- Roy Porter, “The Enlightenment in England,” in *The Enlightenment in National Context*, ed. Roy Porter and Mikulas Teich (Cambridge, 1981), p.6.

87-. J.C.D. Clark, *English Society*, 1688-1832: *Ideology, Social Structure, and Political Practice During the Ancien Regime* (Cambridge, 1985).

88- Baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Thomas Nugent (New York, 1949 [1st French ed., 1750]), p. 321 (vol. I, bk. 20, sect. 7).

89- *Memoir, Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville* (London, 1861), II, 397 (letter to M. de Corcelle, July 2, 1857).

ثانيا: الاقتصاد السياسي والعواطف الأخلاقية

١- فيما يخص هذه المشكلة، انظر على سبيل المثال:

Richard Teichgraeber III, "*Rethinking Das Adam Smith Problem," Journal of British Studies* (Spring 1981); Teichgraeber, "*Adam Smith and Tradition: Wealth of Nations Before Malthus,*" in his *Economy, Polity, and Society: British Intellectual History*, 1750-1950 (Cambridge, 2000); and the introduction to Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie (Oxford, 1976 [reprint of 6th ed., 1790]), pp. 20-25 and passim.

الكتابات الأدبية عن سميث كثيرة، بيد أنها اتخذت طابعا جديدا منذ الاحتفال بالذكرى المئوية لكتابه *Wealth of Nations*. إن قدرا كبيرا منها مستمد من مفهوم «النزعة الإنسانية المدنية» كما طورها بوكوك في:

Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition (Princeton, 1975) .

وبالنسبة إلى علاقة سميث بهذا التراث (وانصرافه عنه) كما تظهر في كتاب *Wealth of Nations* وكتاب *Theory of Moral Sentiments*.

انظر المقالات التي كتبها استيفان هونت ومايكل إيغناتيف، نيكولاس فيلبسون، ودونالد وينش في كتاب

Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment (Cambridge, 1983).

والمقال الذي كتبه جون دواير في كتاب

Adam Smith Reviewed, ed. Peter Jones and Andrew S. Skinner (Edinburgh, 1992).

2- Dugald Stewart, *Biographical Memoir of Adam Smith* (New York, 1966 [1st ed., 1793]), pp. 67-68.

٣- المصدر السابق، ٥٢.

٤- المصدر السابق، ص ٨٧.

5- John Ruskin, *Fors Clavigera: Letters to the Workmen and Labourers of Great Britain, in Works*, ed. E.T. Cook and Alexander Wedderburn (London, 1907) [1st ed., 1871-84]), XXVIII, 516, 764.

6- E.P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," *Past and Present* (1971), pp. 89-90.

7- Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis*, ed. Elizabeth Boody Schumpeter (New York, 1974 [1st ed., 1954]), PP. 141, 182, 185.

8- Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York, 1937 [1st ed., 1776]), p. 250.

٩- المصدر السابق، ص ٩٨.

١٠- المصدر السابق، ص ١٢٨، ٤٦٠ و٤٦١، ٤٦٣، ٥٧٧، ٦٠٩.

١١- المصدر السابق، ص ١٤.

١٢- المصدر السابق، ص ٦٥١.

١٣- المصدر السابق، ص ١٤.

14- Smith, *Theory of Moral Sentiments*, pp. 184-85 n. 7.

يبين المحررون أن سميث استخدم التعبير من قبل في مقاله "The History of Astronomy" حيث إنه يقول إن القدماء لم يشاهدوا «يد جوبتر الخفية» في وسائط طبيعية مثل: النار، والماء، أو الجاذبية. انظر أيضا:

A.L. Macfie, "The Invisible Hand of Jupiter," *Journal of the History of Ideas* (1971), pp. 595-99.

15- *Wealth of Nations*, p. 423.

(هذا هو الاستخدام الوحيد للعبارة في هذا الكتاب)

١٦- المصدر السابق، ص١١.

١٧- المصدر السابق، ص ٧٨ و٧٩.

18- Arthur Young, The Farmer's *Tour Through the East of England* (London, 1771), IV, 361.

19- Arthur Young, *A Six Months' Tour Through the North of England* (London, 1770), I, 196.

20- *Wealth of Nations*, p. 81

٢١- المصدر السابق، ص ١٤١.

٢٢- المصدر السابق، ص ٦٨٣، وانظر أيضا ص ٧٧٧، ٨٢١.

٢٣- المصدر السابق، ص ١١.

٢٤- ينسب روبرت هيلبرونر Robert Heilbroner إلى سميث شيئا أشبه بنظرية مالتوس. فبدلا من أن يفترض اقتصادا تدريجيا، ومتسعا الذي دافع عنه هيلبرونر، تنبأ بتدهور وانحطاط متحمل ومتوقع. انظر:

Heilbroner "The Paradox of Progress: Decline and Decay in the Wealth of Nations," *Journal of the History of Ideas* (1973), p. 243, reprinted in *Essays on Adam Smith*, ed. Andrew S. Skinner and Thomas Wilson (Oxford, 1975).

انظر أيضا رد إي. جي. وست في:

"Adam Smith and Alienation: wealth Increases, Men Decay?" *Essays on Smith*

في عمله الأول: The Worldly Philosophers [New York, 1953],

صوّر هيلبرونر سميث «المتفائل» التقليدي. ووصف آلان ماكفرلين في كتابه *The Riddle of the Modern World: Of Liberty, Wealth and Equality* (London, 2000), وجهة نظر سميث بأنها «تفاؤل قصير المدى، وتشاؤم بعيد المدى» (ص ١٤٥).

25- *Wealth of Nations*, pp. 734 - 735.

تظهر ملاحظات مماثلة عن «المتاعب .. التي تنشأ من روح تجارية» (وأعني تقسيم العمل) في كتاب سميث *Lectures on Jurisprudence*, ed. R.L. Meek, D.D. Raphael, and P.G. Stein (Oxford, 1978), pp. 539-41 ("Report of 1766").

ألف سميث كتابه *Wealth of Nations* في هذا الوقت، ولذا ليس هناك ما يدعو
إلى الدهشة أن نجد أن كثيرا من العواطف نفسها قد عُبِّر عنها هنا.

26- *Wealth of Nations*, p.3.

٢٧- المصدر السابق، ص ٧٣٥.

٢٨- المصدر السابق، ص ٧٣٧.

29- Karl Marx, Capital: *A Critique of Political Economy* (New York, 1936 [1st German ed., 1867]), p. 398 (pt. IV, sect. 5).

٣٠- المصدر السابق، ص ٥٢٨ و٥٢٩، ٥٣٤ (الجزء ٤، القسم ٩).

31- Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, ed. Samuel H. Beer (New York, 1955) [1st German ed., 1848]), pp. 28, 32.

32- Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, 1958), pp. 101 ff.

٣٣- يقارن سميث، في موضع آخر، العامل الصناعي بالعامل الزراعي؛ مبينا ميزة العامل الزراعي، فالعامل الزراعي يؤدي مهاما كثيرة طوال اليوم، خلافا لعامل المصنع، الذي يقتصر على تأدية مهمة واحدة. وهنا أيضا، يكون السياق ممتعا، لأن الفقرة تظهر في أثناء نقده للصناع والتجار الذين وجدوا أنه من اليسير أن «يتحدوا معا»، لتدعيم مصالحهم ضد مصالح العامة أو مصالح العمال، في حين أن المزارعين مشتتون حتى أنهم لا يستطيعون أن يشغلوا أنفسهم بهذه الممارسات، انظر:

(Wealth of Nations, P. 127)

34- See above, p. 59.

35- *Wealth of Nations*, pp. 324-25, 326.

36- Joseph Cropsey, *Polity and Economy: An Interpretation of the Principles of Adam Smith* (The Hague, 1957), p. 95.

انظر أيضا:

Cropsey, "Adam Smith," in *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey (Chicago, 1987 [1st ed., 1963]).

37- *Wealth of Nations*, p. 385.

٣٨- المصدر السابق، ص ٢٤٨ و٢٤٩.

٣٩- المصدر السابق، ص ١٢١ و١٢٢.

٤٠- المصدر السابق، ص ١٣.

٤١- المصدر السابق، ص ١٥ و١٦.

42- David Hume, "Of the Original Contract," in Hume, *Political Essays* (Indianapolis, 1953 [1st ed., 1741 ? 42]), p. 44.

43- John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Chicago, 1952 [1st ed., 1690]), p. 390.

44- John Morley, *Diderot and the Encyclopaedists* (New York, 1978), p. 338.

ثالثا: التنوير عند إدموند بيرك

1- Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in The history of Ideas* (Princeton, 2001) (1st ed., 1955), pp. 13-14.

لم يكن برلين متسقا تماما، ففي مقاله عن التنوير المضاد، وصف فكرة بيرك عن مجتمع عضوي بأن لها مضامين محافظة إلى حد كبير ورجعية، بالفعل. وفي موضع آخر يضع بيرك في سلسلة المفكرين المناهضين للتنوير، بمن فيهم هامان، وفشته، ودي مستر، وبونالد، وتبلغ ذروتها في كُتَّاب الحرب العالمية الثانية الفاشيين. ومع ذلك فإنه في مقال آخر حصر جذور بيرك في ريتشارد هوكر، ومونتيسكو، وهيوم، الذين كانت لديهم أوراق اعتماد ليبرالية جيدة، وتنوير (PP. 151, 185, 250, 344)، ولم ألتق مصادفة إلا بمقتطفات عن التنوير The Enlightenment, ed., David Williams Cambridge , 1999)، التي تشمل مقتطفا من كتاب «تأملات في الثورة في فرنسا»، وفي أحيان كثيرة يقتبس من كتاب بيرك «الجليل والجميل»، أو يُذكر بتقدير واحترام، وغالبا ما ينسب إلى بيرك الشاب، في مقابل بيرك مؤلف كتاب «تأملات».

2- J.G.A. Pocock, Barbarism and Religion, Vol. 1: *The Enlightenment* of *Edward Gibbon*, 1737-1764 (Cambridge, 1999), p.7.

وانظر أيضا (ص ٩):

«من المهم أن نفهم أن بيرك يتحدث بوصفه فيلسوفا للتنوير، لا بوصفه مناهضا للتنوير».

3- Conor Cruise O'Brien, *The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke* (Chicago, 1992), pp. 608, 595 n.1. The appendix has extracts from O?Brien's review of Berlin's *The Crooked Timber of Humanity* (1991) and an exchange of letters with Berlin on the subject of Burke (pp. 605-18). Jerry Z. Muller, in *The Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought* (New York, 2002), implicitly places Burke within the Enlightenment (pp. 104-38).

4- *Autobiography of Edward Gibbon* (1796), ed. Lord Sheffield (Oxford, World?s Classics, 1950), p. 216.

5- Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (New York, 1983), p. 66.

ظهر الاقتباس في البداية في سيرة حياة بيرك التي كتبها Robert Bisset في العام ١٨٠٠.

6- Burke, "Letter to a Noble Lord" (1796), in *The Works of Edmund Burke* (London, 1909), V, 124.

على الرغم من أن محررا جعل سميث يستشير بيرك، ويكن «احتراما عظيما» له عندما كان يكتب مؤلفه *Wealth of Nations*، فإنهما لم يتقابلا بالفعل حتى العام ١٧٧٧، ولم يكن هناك تواصل بينهما قبل ذلك، أعني في العام ١٧٧٥، إلا في مسألة تافهة. انظر:

Rothschild, *Economic Sentiments*, pp. 275-76 nn. 77 and 81.

7- Burke, " Speechìon the Economical Reformation of the Civil and Other Establishments" (Feb. 11, 1780), in *Works*, II, 109-10.

8- Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, in Works, V, 83-109.

(كُتب الكتيب، وتدوول في العام ١٧٩٥، لكنه لم يُنشر إلا غفلا). انظر أيضا

Letters on a Regicide Peace (third letter, 1797), in Works, V. 321-22. In my Idea of Poverty (pp. 61-73),

اعتقد الآن أنني قد بالغت في توكيد الاختلافات بين بيرك وسميث. لقد قلت إن سميث عارض قانون الاستيطان، لكنه لم يعارض قوانين الفقراء نفسها، بينما رفض بيرك مبدأ قوانين الفقراء نفسه. ومع ذلك، فإن بيرك لم يناقش، في هذا المقال، قوانين الفقراء من حيث هي كذلك، ولكنه ناقش تنظيم الأجور وزيادتها. وقد اتفق سميث وبيرك فيما يخص هذه القضية اتفاقا جوهريا.

٩- أشار «دونالد ونش» إلى هذه المشكلة (زواج غير متكافئ كما يسميها)، في كتابه «الثروة والفقر: دراسة عقلية لتاريخ الاقتصاد السياسي في بريطانيا، ١٧٥٠-١٨٣٤ (كمبردج، ١٩٩٦)، ص ١٢٨، ومواضع مختلفة، ولم يعتقد ونش أن صنوف عدم الاتساق، سواء عند سميث، أو عند بيرك، لها أهميتها. ولم يعتقد أن الاختلافات بين سميث وبيرك كبيرة، يقول: «إن أولئك الذين يركزون على الارتباط بين سميث وبيرك هم على أرضية أكثر أمانا من أولئك الذين يرغبون في التشديد على الانتماءات الليبرالية، الراديكالية، أو المؤيدة للثورة لبعض المعجبين الإنجليز، والفرنسيين بسميث (ص١٧٥)، وتحليل أكثر براعة لهذه» المشكلة «هو تحليل C.B. Macpherson، الذي ينظر إلى بيرك على أنه من دعاة «دعه يعمل - دعه يمر»، أساسا. وإذا ادعى أنه «تقليدي»، فإن ذلك مرده إلى أن «النظام الرأسمالي» كان في عصره «بالفعل هو النظام التقليدي، في إنجلترا، طوال قرن بأسره.

«وعندما هاجم بيرك الثورة الفرنسية» فإن ذلك سببه أنه لم يدرك أنها «ثورة بورجوازية» (Macpherson, Burke. (New York, 1980), pp. 51 FF).

10- Burke, *Reflections on the Revolution in France* (New York, 1961 [1st ed., 1790]), pp. 92, 89.

١١- المصدر السابق، ص ٩٣.

12- Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, in *Works*, I, 52.

١٣- المصدر السابق، ص ٥٢، ٥٦.

14- Burke, *Reflections*, pp. 93-94, 70.

15- Burke, *A Vindication of Natural Society: or, a View of the Miseries and Evils Arising to Mankind from Every Species of Artificial Society*, in *Works*, I, 3-5.

16- Burke, *The Sublime and Beautiful*, in *Works*, I, 127.

١٧- المصدر السابق، ص ٧٩.

18- Burke, review of *The Theory of Moral Sentiments in the Annual Register* (1759), in *On Moral Sentiments: Contemporary Responses to Adam Smith*, ed. John Reeder (Bristol, 1997), p. 52.

19- Burke, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (April 1770), in Works, I, 351, 354.

شك بيرك، في رسائل خاصة، فيما إذا كان Wilkes شخصا ذا فطنة أو ذا مبادئ. انظر:

J.C.D. Clark, "Edmund Burke's *Reflections on the Revolution in America* (1777); أو:

How Did the American Revolution Relate to the French?" in *Faith, Reason, and Economics: Essays in Honour of Anthony Waterman*, ed. Derek Hum (Winnipeg, Canada, 2003), pp. 36 and 45 n. 95.

20- Burke, *Thoughts on the Cause of the Present Discontents,* in *Works,* I, 368-69.

٢١- المصدر السابق، ص ٣١٠.

22- Burke, "Speech on Mr. Fox?s East India Bill" (1783), in *Works*, II, 176.

٢٣- المصدر السابق، ص ١٩٥، ٢٢٦.

24- John Morley, Burke (London, 1904, P. 134).

وجهت مضاربات إخوة بيرك المالية الفادحة في الأوراق المالية في الهند الشرقية انتباهه لأول مرة إلى الهند سنوات طويلة من قبل. ولكن هذا الاهتمام بهذه القضية تجاوز الواقعة الشخصية (فهو نفسه لم يكن له نصيب في هذه الاستثمارات الفاشلة)، وكانت آراؤه الفعلية عن الوضع الهندي مختلفة تماما عن آراء إخوته، وفيما يخص هذه المسألة الأخيرة، انظر:

Stanley Ayling, Edmud, *Burke: His Life and Opinions* (New York, 1988). P.P. 167-168.

٢٥- يظهر تفسير مختلف تماما لبيرك فيما يخص الثورة في مقال كتبه J.C.D. Clarke (انظر الهامش ١٩). ففي كتاب «تأملات في الثورة في أمريكا» البارع، (والخيالي بالتأكيد)، يجعل كلارك بيرك يطبق على أمريكا المبادئ التى أعلنها فيما يخص فرنسا، ويقلل كلارك من اهتمام بيرك بأمريكا، وينتقده لعدم إدراكه أن الثورة الأمريكية كانت ثورية إلى أقصى الحدود مثل الثورة الفرنسية. ووجهة نظري الخاصة هي وجهة النظر التقليدية، وهي أن الثورة الأمريكية اختلفت عن الثورة الفرنسية بصورة جوهرية، ونوعية، وأن بيرك يعترف بها من حيث إنها كذلك.

26- Burke, "*Observations on a Late Publication Entitled "The Present State of the Nation*" (February 1769), in Works, I, 277, 280.

27- Burke, "*Speech on Moving his Resolutions for Conciliation with the Colonies*" (March 22, 1775), in *Works*, I, 456, 462.

٢٨- المصدر السابق، ص ٤٦٤ - ٤٦٩.

29- Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York, 1937 [1st ed., 1776]), pp. 586-87.

30- Winch, *Riches and Poverty*, pp. 142-43.

31- Burke, "*Letter to the Sheriffs of Bristol on the Affairs of America*" (April 3, 1777), in *Works*, II, 30-31 (italics in original).

32- Burke, *Speech on Conciliation*," in Works, I, 466. Roy Porter says that Burke "jeered" at the "dissidence of dissent" (Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment* [New York, 2000], p. 480). I think this is a misinterpretation of this passage.

33- *Letters of Edmund Burke: A Selection*, ed. Harold J. Laski (Oxford, 1922), p. 195 (letter to William Burgh, Feb. 9, 1775).

34- Burke, *Reflections*, p. 266.

35- Burke, "*Speech on Conciliation*," in Works, I, 456.

36- Burke, *Reflections*, pp. 15, 28, 39.

37- Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria* (London, 1939 [1st ed., 1817]), p. 97.

38- Burke, *Reflections*, p. 19.

٣٩- المصدر السابق، ص ٣٦، ٤٤ و٤٥.

٤٠- المصدر السابق، ص ٤٣، ٤٧، ٥٠.

٤١- المصدر السابق، ص ٦٢، وانظر كتاب هارفي مانسفيلد:

Mansfield, *Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke* (Chicago, 1965), pp. 201 ff.

42- Burke, *Reflections*, p. 100.

٤٣- المصدر السابق، ص ١٧٤.

٤٤- المصدر السابق، ص ١٠٤.

٤٥- المصدر السابق، ص ١١٥.

٤٦- المصدر السابق، ص ١٠٥.

٤٧- إنني واحد من أولئك الذين وجهوا هذا الاتهام، ثم نقضته بعد ذلك. انظر المقالين عن بيرك في كتابي:

Victorian Minds (New York, 1868), pp. 4-31.

48- Burke, *Reflections*, p. 106.

٤٩- المصدر السابق، ص ١١٠.

٥٠- المصدر السابق، ص ٨٩.

٥١- المصدر السابق.

٥٢- المصدر السابق، ص ٩٠.

٥٣- المصدر السابق.

54- Thomas Paine, *The Rights of Man* (New York, dolphin ed., 1961 [1st ed., 1791-92]), p. 288.

55- Burke, *Reflections*, p. 92; Conor Cruise O'Brien, ed., *Reflections on the Revolution in France* (London, 1968), pp. 173, 385 n. 66.

56- Burke, *Reflections*, p. 68.

٥٧- المصدر السابق، ص ٥٠ و٥١.

58- Burke, *Letters on a Regicide Peace* (1796), in Works, V, 210-11.

59- Burke, *Reflections*, pp. 93, 95.

60- J.G.A. Pocock, ed., *Reflections on the Revolution in France* (Indianapolis, 1987), p. xxxvii.

وفي موضع آخر يدرج بوكوك بيرك في تراث التنوير. فهنا يجعله مستشارا ونبيا لعصورنا. ومع ذلك فإن بوكوك يصف عمل بيرك Letters on a Regicide Peace بأنه «نواح وأنين لا جدوى منهما لمفكر ضاقت به السبل» Virtue, Commerce,

and History: Essays on Political Thought and History; chiefly in the Eighteenth Century [Cambridge, 1985], p. 205).

رابعا: المنشقون الراديكاليون

1- Richard Price, *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals* (1757); Joseph Priestley, *Examination of Scottish Philosophy* (1774).

2- Elie Halevy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, trans. Mary Morris (Clifton, N.J., 1972 [1st French ed., 1901-4]), pp. 153, 178, 251.

٣- يطبق روي بورتر هذا المصطلح على برايس، ووليم فرند

The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment [New York, 2000], p. 208.

4- Edmund Burke, *A Vindication of Natural Society* (1756), in *The Works of Edmund Burke* (London, 1909), I, 3.

٥- يصر جي. سي. دي. كلارك إصرارا شديدا على ذلك في مؤلفه:

English Society, 1688-1832: Ideology, Social Structure and Political Practice During the Ancient Regime (Cambridge, 1985), pp. 277 ff.

٦- يشدد كلارك على الجانب الآري من فكر برايس (الموضع نفسه، ص ٣٣٠)، في حين أن دونالد وينش يشدد على الجانب اللوكي "Lockean" انظر

Winch, *Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain, 1750-1834* (Cambridge, 1996), pp. 145-46.

7- Joseph Priestley, *An Essay on the First Principles of Government and on the Nature of Political, Civil, and Religious Liberty* (1768) and *The Present State of Liberty in Great Britain and Her Colonies* (1768), in *Political Writings*, ed. Peter N. Miller (Cambridge, 1993), pp. 32, 134, and passim.

8- Burke, “Letter to the Sheriffs of Bristol” (1777), in *Works*, II, 29-30. (Donald Winch calls attention to this passage in *Riches and Poverty*, pp. 145-46.)

9- Richard Price, “A Discourse on the Love of Our Country,” in *The Debate on the French Revolution*, 1789-1800, ed. Alfred Cobban (London, 1950), pp. 63-64.

من الغريب أن يقتبس بيرك فقرة سابقة من فقرات خاتمة الخطبة، بيد أن هذه ليست هي الفقرة النهائية المثيرة. انظر

Reflections on the Revolution in France (New York, Dolphin ed., 1961), p. 78.

10- Smith, *The theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie (Oxford, 1976 [reprint of 6th ed., 1790]), p. 318 (pt. VII, sect. 3, ch. 2); p. 229 (pt. VI, sect. 3, ch.2).

١١- المصدر السابق، ص ٢٢٩، رقم ٢.

12- Quoted by Isaac Kramnick, *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative* (New York, 1977), p. 14.

13- Priestley, *Essay on the First Principles of Government* (1768), in Political Writings, p. 51.

14- Thomas Paine, *Common Sense* (New York, 1992 [reprint of 1791 ed.]), p.5.

١٥- المصدر السابق.

16- Paine, *The Rights of Man* (New York, Dolphin ed., 1961 [1st ed., 1791-92]), p. 400.

(هذه الطبعة، مثل طبعات أخرى، تعطي العنوان بصورة ليست صحيحة، مثل The Rights of Man، وقد أضيفت المادة المعروفة إلى طبعة العام ١٨١٧، بعد وفاة بين بثمانية أعوام).

١٧- المصدر السابق، ص ٤٣٣.

18- Smith, An *Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York, 1937 [1st ed., 1776]), pp. 669, 681.

19- Paine, *Rights of Man*, pp. 418, 429, 315.

٢٠- المصدر السابق، ص ٣٠٤.

٢١- المصدر السابق، ص ٤٠٠ و٤٠١.

٢٢- المصدر السابق، ص ٤٤٨.

٢٣- المصدر السابق، ص ٤٨٠.

٢٤- المصدر السابق، ص ٤٨٢.

٢٥- فيما يخص «دولة الرفاهية» انظر مثلا:

Eric Foner, *Tom Paine and Revolutionary America* (New York, 1976), p. 218, and Francis Canavan, "The Burke-Paine Controversy," *Political Science Reviewer* (1976), p. 403;

وفيما يخص «الأمن الاجتماعي» انظر

Henry Collins, introduction to Paine, *Rights of Man* (London, Penguin ed., 1969), p. 37;

وفيما يخص «الديموقراطية الاجتماعية» انظر

S. Maccoby, *English Radicalism*, 1786-1832 (London, 1955), p. 53.

رحب إي. بي. تومبسون بكتاب Rights وحياه بوصفه «أساس نص حركة الطبقة العاملة الإنجليزية»، وبأنه وضع «نهجا للتشريع الاجتماعي للقرن العشرين»

(The Making of the English working Class [New York, 1964], pp. 90, 94).

26- Collins, introduction to Penguin ed. of *Rights of Man*, p. 43.

يسلم كولينز بأن بين لم يدخل تلك العتبة على الإطلاق، غير أن ذلك يتضمن أن أي خطة إعادة توزيع تقترب من «عتبة الاشتراكية». وفيما يخص كتاب Rights of Man مقارنة بكتاب *Agrarian Justice Opposed to Agrarian Law and to Agrarian Monopoly* (1797).

انظر:

Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (New York, 1983), pp. 86-99.

27- Paine, *Age of Reason: Being an Investigation of True and Fabulous Theology* (New York, 1975 [1st ed., 1794-95]), pp. 5-6.

٢٨- بالنسبة إلى مناقشة جادة لآراء برايس وبريستلي المتعلقة بالإيمان بالعصر الألفي السعيد، انظر: Jack Fruchtman, Jr., *The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley: A Study in Late Eighteenth-Century English Republican Messianism* (Philadelphia, 1983), and Iaian McCalman, "New Jerusalem: Prophecy, Dissent and Radical Culture in England, 1786-1830," in *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain*, ed. Knud Haakonssen(Cambridge, 1996).

يقر هنري ف. ماي في كتاب:

The Enlightenment in America (Oxford, 1976),

بالمذهب المؤمن بالعصر الألفي السعيد عند برايس وبريستلي، غير أنه لم يسهب فيه بالتفصيل.

29- Cited by Alan Tapper, "Priestley on Politics, Progress and Moral Theology," in Haakonssen, ed., *Enlightenment and Religion*, p. 272.

30- Fruchtman, *Apocalyptic Politics*, p. 1.

٣١-المصدر السابق ص ٣٥.

32- See Clark, *English Society*, 1688-1832, pp. 333, 335.

٣٣- المصدر السابق ص ٣٣٥.

34- Porter, *Creation of the Modern World*, p. 414.

35- Fruchtman, *Apocalyptic Politics*, p. 42.

36- William Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice, and Its Influence on General Virtue and happiness* (London, 1793), I, 237. (In the Second Edition, General Virtue in the title was changed to Morals).

٣٧- يتحدث هالفي عن غودوين بأنه تلميذ سميث، ويقتبس فقرات تفترض أنه شارك في آراء سميث عن «هوية المصالح» مع أن غودوين رفض الفكرة المحض عن المصالح.

38- Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, II, 846-47.

٣٩- المصدر السابق I، ١٦٣.

٤٠- المصدر السابق ٨٣.

٤١- المصدر السابق II، ٨٦٢ – ٧١.

٤٢- المصدر السابق I، ١ – ٢.

٤٣- المصدر السابق II، ٧٢ – ٨٧٠.

٤٤- المصدر السابق.

٤٥- المصدر السابق I، ٤٣.

٤٦- المصدر السابق (ط ٣، ١٧٩٨) II، ٥١٠.

47- Joan B. Landes, *Women and the Pubic Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca, N.Y., 1988), p. 149.

48- Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, ed. Sylvana Tomaselli (Cambridge,1995), p. xxvi.

49- Quoted in Peter H. Marshall, *William Godwin* (New Haven, 1984), p. 324.

٥٠- المصدر السابق ص ٣٥٩.

51- Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of he Progress of the Human Mind*, trans. J. Barraclough (New York, 1955), pp. 188-89.

52- C. Kegan Paul, *William Godwin: His Friends and Contemporaries* (London, 1876), I, 80.

53- Price, *Review of the Principal Questions in Morals* (New York, 1974 [reprint of 3rd ed.]), p. 121.

54- Godwin, *Political Justice* (1st ed.), II, 738-39; (3rd ed.), II, 366-69.

55- See M.G. Jones, *The Charity School Movement: A Study of Eighteenth-Century Puritanism in Action* (Cambridge, 1938), p. 3. See chapter 6 below on philanthropy).

خامسا: المثيودية «ديانة اجتماعية»

١- يتجاهل معظم الكتاب ببساطة الميثوديين، فلا يذكرهم فرانك إي. مانويل، مثلا، في كتابه «القرن الثامن عشر يتصدى للآلهة»، (نيويورك ١٩٥٩)، كما لو لم يفعلوا ذلك، أعني أنهم لم يتصدوا للآلهة (أو بالأحرى الإله)، ويستبعدهم كُتاب آخرون من التنوير، انظر على سبيل المثال:

Roy Porter, *The Creation of the Modern World* (New York, 2000). Pp. 128, 224-409 and J.G.A. Pocock, “Conservative Enlightenment and Democratic Revaluations: The American and French Cases in British Perspective” *in Government in Oppostition* (1989).

٢- مقتبس من Stuart Andrews, *Methodism and Society* (London, 1970),P. 64 . ينطبق لفظ «ميثودي» اليوم، في الأغلب، على أولئك الذين تركوا كنيسة إنجلترا بعد وفاة جون ويزلي، من حيث إنهم يتميزون عن الإنجيليكانيين الذين ظلوا في الكنسية. وقد استخدم الكلمة، في حقيقة الأمر، الويزليون منذ البداية، ومن قبل البداية في واقع الأمر، لتصف الجماعة الدينية في «أكسفورد» التى أسسها جون ويزلي، وتشارلز ويزلي، وجورج وايتفيلد منذ سنوات عديدة قبل حركة إحياء الدين نفسها.

3- Leslie Stephen, *History of English Thought* (New York, 1962 [1st ed., 1876]), II, 361, 364.

4- W.E.H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* (London, 1946) [1st ed., 1865]), p. 3; Lecky, *A History of England in the Eighteenth Century* (New York, 1891), II, 687.

5- Elie Halevy, *The Birth of Methodism in England*, ed. And trans. By Bernaard Semmel (Chicago, 1971 [French ed., 1906]), p. 51.

يبين سيمل Semmel أن هالفي لم يزعم أن هذه النظرية أساسية بالنسبة إليه. فهو، بالتأكيد، لم يتعرف على كتاب هيبولايت تين *History of English Literature* الذي نُشر العام ١٨٧٤، والذي يقدم أطروحة مماثلة (لقد كان تين صديقا للعائلة)، وتعرف على كتاب و.اي، هـ. ليكي *History of England in the Eighteenth Century*، الذي نُشر فيما بعد بسنوات قلائل (انظر Semmel, introduction to Birth of Methodism, pp. 12-18).

6- J.H. Plumb, *England in the Eighteenth Century* (London, 1950), p. 90.

انظر أيضا A.R. Humphreys:

«هناك إنجليز أقل عظمة من جون ويزلي، وضغط إنجازه في فقرة يشبه محاولة رؤية العالم في حبة من الرمال، والخلود في ساعة: *The Augustan World Society, Thought, and Letters in Eighteenth-Century England* [New York, 1963 (1st ed., 1954)], p. 145).

7- Plumb, *England in the Eighteenth Century*, pp. 95-96.

8- E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York, 1964), pp. 738, 368 (italics in the original).

٩- المصدر السابق ص ٤١، ٣٥٥، وفي مواقع أخرى.

١٠- لاتزال أطروحة هالفي محل جدال. انظر على سبيل المثال:

Gerald W. Olsen, ed., *Religion and Revolution in Early-Industrial England: The Halvey Thesis and Its Critics* (Lanham, Md., 1990).

11- Bernard Semmel, *The Methodist Revolution* (New York, 1973), pp. 87 and passim. See also Gertrude Himmelfarb, *Victorian Minds* (New York, 1968), pp. 292-99; D.W. Babington, *Evangelicalism in Modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s* (London, 1989), p. 52; and Frederick Dreyer, "Faith and Experience in the Thought of John Wesley," *American Historical Review* (1983), pp. 29 and passim.

12- Semmel, *Methodist Revolution*, pp. 88-90.

13- Porter, *Creation of the Modern* World, p. 96.

14- Dreyer, “Faith and Experience in the thought of John Wesley,” p. 26.

ينظر سيمل إلى «الحاسة الروحية» عند ويزلي على أنها نظير روحي «للحاسة الخلقية» عند هاتشيسون.

15- J.D. Walsh, “Elie Halevy and the Birth of Methodism,” *Transactions of the Royal Historical Society* (1975), pp. 14-15.

16- Robert Wearmouth, *Methodism and the Common People of the Eighteenth Century* (London, 1945), p. 229.

17- M. Dorothy George, London Life in the Eighteenth Century (New York, 1965 [1st ed., 1925]), p. 12. See also W.J. Warner, *The Wesleyan Movement in the Industrial Revolution* (London, 1930), p. 163.

18- John Wesley, *Works* (Grand Rapids, Mich., 1872), VI, 126-36.

١٩- يقلل سيمل من هذا التوتر، ويرى أن ويزلي يتفق أساسا مع «المزاج الفردي والخاص بتنظيم العمل لإنجلترا التجارية». وفيما يخص كل القضايا الاقتصادية الحاسمة، فإن ويزلي يتفق، كما يقول سيمل مع سميث انظر: (Semmel, Methodist Revolution, p. 75).

٢٠- اقتبسه ماكس ويبر في:

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Chicago, n.d. [1st ed., 1904-5]), p. 175.

21- Semmel, *Methodist Revolution*, p. 74.

22- Andrews, *Methodism and Society*, p. 37.

23- Wearmouth, *Methodism and the Common People*, pp. 207-208.

24- Semmel, Methodist Revolution, pp 95-96, quoting Wesley, Thoughts Upon Slavery (1774) and Letters (Feb. 24, 1791).

25- Thompson, *Making of the English Working Class*, pp. 377-78.

(جاء تعبير «الإرهاب الديني» من Lecky) انظر أيضا

Plumb, *England in the Eighteenth Century,* p. 96.

26- George, *London Life in the Eighteenth Century*, pp. 65-66.

27- Andrews, *Methodism and Society*, p. 53.

٢٨- المصدر السابق ص ٥٥.

29- James Boswell, *Life of Samuel Johnson, LL.D.* (Chicago, 1952), p. 373 (entry dated 1778).

30- Dreyer, “Faith and Experience,” p. 21.

31- Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, p. 52.

32- Semmel, *Methodist Revolution*, p 90.

33- J.C.D. Clark, *English Society, 1688-1832: Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancien Regime* (Cambridge, 1985), p 235.

34- Andrews, *Methodism and Society*, p. 46; Semmel, Methodist Revolution, p. 56.

35- Quoted in Roy Hattersley, *The Life of John Wesley: A Brand from the Burning* (New York, 2003), p. 207.

36- Andrews, *Methodism and Society*, p. 44.

37- Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, p. 26.

38- The term “political theology” is Clark’s (*English Society, 1688-1832*, pp. 216ff).

39- Andrews, *Methodism and Society*, p. 52 (Feb. 24, 1791).

40- Semmel, *Methodist Revolution*, p. 193.

41- Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York, 1937 [1st ed., 1776]), p. 741.

42- Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, p.21.

عضوية الأعلام هي بالنسبة إلى العام ١٧٦٧، وكانت هذه الإحصاءات متاحة في العام الأول. انظر كذلك:

Gordon Rupp, *Religion in England, 1688-1791* (Oxford, 1986), pp. 372, 449.

سادساً: عصر الأريحية

1- M.G. Jones, *The Charity School Movement: A Study of Eighteenth Century Puritanism in Action* (Cambridge, 1938), p. 3; M. Dorothy George, *England in Transition: Life and Work in the Eighteenth Century* (London, 1931), p. 65.

(أدلت حنة مور بهذا البيان العام ١٧٨٨).

2- Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees*, ed. Philip Harth (London, 1970 [reprint of 1723 ed.]), p. 329.

3- George, *England in Transition*, pp 73-74.

4- A.R. Humphreys, *The Augustan World: Society, Thought, and Letters in Eighteenth-Century England* (New York, 1963), p. 201, quoting Fielding, February 1740.

5- William Maitland, *The History of London from Its Foundations by the Romans to the Present Time* (London, 1739), pp. 635. 800.

6- William Maitland, *The History and Survey of London* (London, 1756), II, 764.

7- Alexix de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. And ed. Harvey Mansfield and Delba Winthrop (Chicago, 2000 [1st French ed., 1835, 1840]), pp. 183, 489-90.

٨- انظر قوائم الجمعيات والمؤسسات في كتاب فورد ك. براون:

Father of the Victorians: The Age of Wilberforce (Cambridge, 1961), pp. 329-34.

وانظر كذلك التمييز في إشارات كتب كثير من الشخصيات العامة البارزة بوصفهم «أشخاصا محبين للأعمال الخيرية».

9- Edmund Burke, “Speech at the Guildhall in Bristol”, in The Works of Edmund Burke (London, 1911, II, 142.

10- M. Dorothy George, *London Life in the Eighteenth Century* (New York, 1965), p. 26, and appendix, p. 406.

11- Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The United Story of the British Enlightenment* (New York, 2000), pp. 207-8.

12- Eveline Cruikshanks, *Hogarth’s England* (London, 1957), p. 55.

13- Frederick Antal, *Hogarth and His Place in European Art* (New York, 1962), p. 10.

14- Cruikshanks, *Hogarth’s England*, p. 58.

15- Antal, *Hogarth and His Place in European* Art, p. 10.

16- Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England*, 1500-1800 (New York, 1977), p. 238.

١٧- المصدر السابق.

١٨- المصدر السابق. لاحظ ستون، بصورة عابرة في الأغلب، أن «الالتزام بهذا المثال الجديد دعم مشروعية الطبقة الحاكمة». بيد أن هذه الملاحظة المستخفة لا تحط من قدر حكمه بأن «الحركة كانت حركة أخلاقية بصورة حقيقية»، إذ إنها أثرت في المواقف نحو الحيوانات والموجودات البشرية.

١٩- انظر على سبيل المثال:

G.J. Barker-Benfield, *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain* (Chicago, 1992), and John Mullan, Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century (Oxford, 1988).

يشدد باركر بنفيلد على علاقة ثقافة الإحساس بالنساء، ويصف المواقف الإنسانية نحو الحيوانات، مثلا، بأنها «نوع من الحركة النسوية البديلة» (ص ٢٣٠).

20- Barker-Benfield, *The Culture of Sensibility*, p. 69.

21- Anthony Ashley Cooper, third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (Indianapolis, 2002 [reprint of 6th ed., 1737-38; 1st ed., 1711]), I, 84, 88, 91, 121; III, 238-39.

22- Francis Hutcheson, *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil, in British Moralists*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford, 1897), I, 148.

23- Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael and A.L. Macfie (Oxford, 1976 [reprint of 6th ed., 1790]), pp. 9, 185. See also p. 179.

٢٤- لم يعترف بيترغاي، مثلا، ببيرك في عمله عن التنوير إلا على أساس هذا الكتاب:

Gay, *The Enlightenment; An Interpretation* (New York, 1969), PP. 303 ff).)

والكتاب أكثر حداثة مما يعتقد بوجه عام، وإذا كان الكتاب قد نشر في العام ١٧٥٧، عندما كان بيرك يبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاما، فإنه يكون قد كتب قبل ذلك بعشر سنوات تقريبا، وكان موضوعا لحديث ألقاه قبل النادي الذي أنشأه في «ترنتي كولج» بدبلن.

25- Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757), in Works, I, 90.

٢٦- المصدر اللسابق ص ٥٢، ٧٩ - ٨٠.

27- Quoted in Porter, *Creation of the Modern World*, p. 284.

28- Humphreys, *The Augustan World*, p. 202, quoting Johnson in the Idler, May 6, 1758.

29- David Owen, *English Philantrophy*, 1660-1960 (Cambridge, Mass, 1965), P. 68.

من الغـريب أن هذا هـو الذكـر الوحـيـد لويزلي فـي كـتـاب أوين، علـى الرغم من مسـاهمـاته الجوهرية في الحـركة الخيرية - وعلى الرغم من وجهة نظر أوين المتعاطفة عنه بوصفه واحدا من «ملاحظي عالم القرن الثامن عشر الأكثر إنسانية وإطلاعا». وإشارة أخرى عابرة تدرج الويزيليين ضمن أولئك النشطين في حركة مناهضة الرق (ص ١٢٩).

30- Eric Midwinter, *Nineteenth-Century Education* (London, 1970), p. 19. See also Gordon Rupp, Religion in England, 1688-1791 (Oxford, 1986), pp. 300 ff.

31- Thomas A. Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville: Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England* (New York, 1978), p. 16.

32- Mandeville, *Fable of the Bees*, pp. 276-78, 295.

33- Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 308. (See chapter 1 on moral philosophy, p. 31).

34- Thomas Walter Laqueur, *Religion and Respectability: Sunday Schools and Working-Class Culture, 1780-1850* (New Haven, 1976), p. xi.

٣٥- المصدر السابق ص ٣٥.

٣٦- المصدر السابق، ص ١٣٠. ينسب لاكيور الكتاب إلى السير توماس إيدن ص ٩٧، ولكن ذلك خطأ مطبعي واضح.

٣٧- المصدر السابق xi، ص ٩.

38- David G. Green, *Reinventing civil Society: The Rediscovery of Welfare Without Politics* (London, 1993), pp. 30ff.

39- Smith, *Theory of Moral Sentiments*, p. 231 (pt. VI, sect. 3, ch.2).

40- James Boswell, *The Life of Samuel Johnson,* LL.D. (Chicago, 1952 [Encyclopedia Britannica ed.]), p. 182.

٤١- المصدر السابق ص ٣٦٣.

٤٢- انظر أعلاه ص ١١٧.

43- Elie Halevy, *The Birth of Methodism in England, Trans Berhard Semmel* (Chicage, 1971) (French ed., 1906), P. 66. See also p. 37.

حيث يقول: «إنهم (الميثوديون) قد أحيوا كنسية إنجلترا من جديد، وقد كان لهم أثر في المفكرين الأحرار، الذين أحجموا، بالتالي، عن نقد العقيدة المسيحية حتى يكرسوا أنفسهم لاقتصاد سياسي، والنزعة الخيرية. واتفق النفعيون والإنجيليون على أن يعملوا معا من أجل حرية تجارية، وإلغاء الرق، وإصلاح القانون الجنائي، وتنظيم السجن».

44- Owen, *English Philanthropy*, 1660-1960, p. 93.

45- Dorothy Marshall, *Dr. Johnson's London* (London, 1926), p. 227; George Rude, *The Crowd in History: A Study of Popular Disturbances in France and England, 1730-1848* (New York, 1964), p. 37.

46- Owen, *English Philanthropy*, 1660-1960, p. 15

٤٧- انظر على سبيل المثال غوردن رب حيث يقول: «إن دوافعهم تراوحت بين وطنية محلية وإعلان ذاتي عن شفقة إنسانية، ويقين مسيحي» (Religion in England, 1688-1791, p. 311) أو دورثي مارشل حيث يقول: «إن أريحية لندن في القرن الثامن عشر لم تكن أقل أصالة لأنها عبّرت عن نفسها بلغة أصابت الآذان الحديثة بنغمة متنافرة» (Dr. Johnson's London, p. 283).

48- Porter, *Creation of the Modern World*, p. 19.

49- Diderot, "*Encyclopedia*," in Denis Diderot, *Rameau's Nephew and Other Works*, trans. And ed. Jacques Barzun and Ralph H. Bowen (New York, 1956), p. 304.

الفصل الثاني

1- Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, trans. Stuart Gilbert (New York, 1955 [1st French ed., 1856]), pp. 145-46.

عارض هذا القول، على سبيل المثال بيتر غاي في:

Voltaire's Politics: The Poet as Realist (Princeton, 1959), pp. 7-10, and by Keith Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1990), pp. 20-21 and passim.

اهتم بعض فلاسفة فرنسا – مثل مونتسكيو، مابلي، فولتير، تورغو، وهلفتيوس – بمسائل عامة مثل القضاة، ضرائب الفلاحين، أو ببعثة دبلوماسية خاصة بمناسبة ما. ومع ذلك فإنهم، ما عدا تورغو، لم تكن لهم سوى علاقة عابرة، وهامشية بمسائل عامة. وفيما يخص هذه المسألة انظر كذلك:

Norman Hampson, "The Enlightenment in France," in The Enlightenment in National Context, ed. Roy Porter and Mikulas Teich (Cambridge, 1981), pp. 45-46

2- Jean le Rond d'Alembert, "Preliminary Discourse," in Denis Diderot's *The Encyclopedia: Selections, ed. And trans. Stephen J. Gendzier* (New York, 1967), p. 12.

استخدمت ترجمات منشورة لمواد من الموسوعة حيثما كانت متاحة وتفي بالغرض. واقتباسات من الموسوعة نفسها هي ترجماتي الخاصة. ومن العسير استخدام مصادر متعددة، بيد أن البديل، أي الاقتباس من المصادر الأصلية فقط، سيحرم القارئ من ترجمات يمكن الحصول عليها.

3- Diderot, "Encyclopedia," in Denis Diderot, *Rameau's Nephew and Other Works, trans. And ed. Jacques Barzun and Ralph H. Bowen* (New York, 1956), p. 291.

4- *The Federalist: A Commentary on the Constitution of the United States*, ed. Robert Scigliano (New York, 2000), p. 561(Federalist 85).

5- John Lough, "Reflections on Enlightenment and *Lumieres," British Journal of Eighteenth-Century Studies* (Spring 1985), p. 13.

6- Diderot, “Encyclopedia,” in *Rameau’s Nephew*, pp. 312-13.

7- Diderot, “Philosophe,” in *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers* (Paris, 1751-52), XSII, 510.

٨- المصدر السابق ص ٥٠٩.

9- Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, p. 6.

يرى توكفيل أن الكنيسة هوجمت «من حيث إنها عقيدة دينية أقل مما هوجمت من حيث أنها مؤسسة سياسية». واعتقد أن الدليل يشير إلى شعور بالعداوة ضد الدين نفسه من حيث إنه عدو منافس للعقل.

10- Diderot, “*Raison,” in Encyclopedie*, XIII, 773-74.

11- Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Vol. I: The Rise of Modern Paganism (New York, 1966), p. 391.

١٢- المصدر السابق. عندما أثبت «غاى» بالمستندات هذا «الوسواس» علّق بتعاطف بقوله: «وكذلك فولتير هاجم التعصب باسم التسامح، والقسوة باسم الشفقة، والخرافة باسم العلم، والدين الموحى به باسم العبادة العقلية، وإله قاس باسم إله محسن وخيّر (ص ٣٩٢).

13- Diderot, “Encyclopedia,” in *Rameau’s Nephew*, p. 304.

كتب مونتسكيو في مقدمة كتابه *The Sprit of the Laws* يقول: «هذا أمر يستوجب الاهتمام أن تكون عقول الناس مستنيرة» (*The Spirit of the Laws*, trans. Thomas Nugent, ed. Franz Neumann [New York, 1949], I, lxviii). بيد أنه ليس واضحا ماذا يعنيه هنا «بالناس» أو «بمستنير».

14- “*Multitude,” in Encyclopedie*, X, 860.

١٥- انظر:

John Morley, *Diderot and The Encyclopaedists* (New York, 1978), p. 338.

عمل ديدرو الأخير Refutation d’Helvetius، الذي كُتب العام ١٧٧٣ تقريبا، نُشر غفلا.

16- Gay, *The Enlightenment*, Vol. II: *The Science of Freedom* (New York, 1969), p. 521.

17- Maurice Cranston, *Philosophers and Pamphleteers: Political Theorists of the Enlightenment* (Oxford, 1986), p. 44. Gay, Voltaire’s Politics (p. 265), quotes part of this but says Voltaire has been misinterpreted.

18- Voltaire, “*Atheism*,” in his *Philosophical Dictionary* (New York, 1943), pp. 34, 43.

19- Ronald I. Boss, “The Development of Social Religion: A Contradiction of French Free Thought,” *Journal of the History of Ideas* (October-December 1973), p. 583, quoting Voltaire, *Histoire de Jenni*.

٢٠- المصدر السابق ص ٥٧٧.

٢١- انظر أعلاه ص ١٥٤.

٢٢- انظر على سبيل المثال:

Peter Gay, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment* (New York, 1964), pp 103-8, and *Voltaire’s Politics*

حيث إن الموضوع أحيل إلى ملحق (ص ٣٥١-٥٤). ولم يُذكر في المجلدين اللذين كتبهما غاي عن التنوير إلا في إشارة (المجلد الثاني، ٣٨ الحاشية السابعة).

23- Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews* (New York, 1968), p. 303, quoting Voltaire’s Essai sur les moeurs.

٢٤- المصدر السابق ص ٣٠٠ - ٣٠١ وفي مواقع أخرى.

انظر كذلك:

Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment* (Cambridge, 2003).

وفيما يخص العداء للسامية في الثورة، انظر:

Shanti Marie Singham, “Betwixt Cattle and Men: Jews, Blacks, and Women, and the Declaration of the Rights of Man,” in Singham’s *The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of the Rights of 1789* (Stanford), Calif. 1994), pp. 114-53.

25- Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (New York, Dolphin ed., 1961 [1st ed., 1790]), pp. 60-61, 67, 97-98.

26- David Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* (4vols., Philadelphia, 1828), I, 377.

٢٧- يستنتج جون لو من دراسته الشاملة للتنوير الفرنسي أن «البحث عن آراء فلاسفة فرنسا في حكومة فرنسا المستقبلية لا يعود إلا بخدمة ضئيلة للغاية»
(*The Philosophes and Post-Revolutionary France* [Oxford, 1982], p. 42).

28- Diderot, "Political Authority," in *Encyclopedia*, ed. Gendzier, p. 185.

29- Montesquieu, *Spirit of the Laws*, p. 293 (bk. XIX, sect. 4).

30- *A Critical Dictionary of the French Revolution*, ed. Francois Furet and Mona Ozouf, trans. Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass., 1989), p. 729.

31- Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy (Princeton, 2001), p. 145.

32- Rousseau, *Emile (1762)*, trans. Allan Bloom (New York, 1979), p. 458.

33- Robert Anchor, *The Enlightenment Tradition* (New York, 1967), p. 49; Berlin, *Against the Current*, p. 145.

34- Gay, *Voltaire's Politics*, pp. 29, 185.

35- Montesquieu, *Spirit of the Laws*, p. xxvii.

36- Gay, *Voltaire's Politics*, p. 147.

37- Geoffrey Bruun, *The Enlightened Despsots* (2nd ed., New York, 1967), p. 38.

38- Gay, *Votaire's Politics*, p. 177, quoting Voltaire's *Commentary on the Spirit of the Laws*.

39- Leonard Krieger, *An Essay on the Theory of Enlightened Despotism* (Chicago, 1975), p. 86.

40- Lough, *The Philosophes and Post-Revolutionary France*, pp.16-17.

41- Saint-Lambert, “Legislator,” in *Encyclopedia*, ed. Gendzier, p. 160.

42- Krieger, *Essay on the Theory of Enlightened Despotism*, p. 42.

٤٣- المصدر السابق ص ٩٩، رقم ٤٣.

44- Isaiah Berlin, “The Art of Being Ruled,” *Times Literary Supplement*, Feb. 15, 2002, p. 15.

45- Quoted in Bruun, *Enlightened Despots*, p. 32.

٤٦- المصدر السابق ص ٣٦.

47- Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment* (Cambridge, Mass., 2001), p. 54.

48- Walter Bagehot, “Adam Smith as a Person,” *Collected Works*, ed. Norman St. John-Stevas (Cambridge, Mass, 1968), III, 104.

49- Diderot, “*Droit Naturel*,” in Encyclopdie, V, 116.

٥٠- المصدر السابق.

51- Gay, *The Enlightenment*, II, 435.

52- Montesquieu, *Spirit of the Laws*, I, 183 ff. (bk. XII).

53- See pp. 167-68 above.

54- “Misere,” in *Encyclopedie*, X, 575.

55- D’Holbach, *Universal Morality, in The Age of Enlightenment*, ed. Lester G. Crocker (New York, 1969), pp. 66-68.

56- Lamettrie, “Discourse on Happiness,” ibid., p. 145.

57- Alan Charles Kors, *D’Holbach’s Coterie: An Enlightenment in Paris* (Princeton, 1976), p. 323, quoting Helvetious’s De l’esprit.

58- Gay, *Voltaire’s Politics*, pp. 221-22.

(فيما يخص ملاحظة ديدرو على فولتير، انظر ص ١٥٥ من قبل). يقول غاي إنه على الرغم من أن آراء فولتير عن كاناي canaille التي خُففت على مر الأيام فإنه لم يفقد «عدم ثقته في الجمهور»، واستمر في توحيد «الجمهور بالهوى والانفعال، وتوحيد الطبقات المتعلمة بالعقل» (ص ٢٢٦).

59- “Compaasion,” in *Encyclopedie*, III, 760-61.

60- “*Bienfaisance*,” ibid., II, 888.

٦١- يعطي آلان بلوم فكرة روسو عن الشفقة مكانا بارزا في المدخل إلى ترجمته لكتاب «إميل» ص ١٧-١٨- انظر كذلك:

Hannah Arendt, *On Revolution* (New York, 1963), pp. 54 and passim; Judith N. Shklar, “Jean-Jacques Rousseau and Equality,” *Daedalus* (Summer1978), p.13; and Clifford Orwin, “Compassion,” *American Scholar* (Summer 1980), p. 319.

قال أوروين في بحث ألقاه العام ١٩١٧ في اجتماع جمعية العلم السياسي الأمريكي إن سميث يدين بفكرة الشفقة لكتاب روسو *Discourse on Inequality* (العام ١٧٥٥) الذي عرضه وحلله في يوليو العام ١٧٥٥، قبل أن يُنشر كتاب The *Theory of Moral Sentiments* بثلاث سنوات. ومن هذا القبيل بعينه، يمكن للمرء أن يقول إن كتاب روسو «إميل» *Emile* يدين لكتاب سميث *Theory of Moral Sentiments*، الذي نُشر من قبل بثلاث سنوات. وما هو أكثر أهمية ودلالة من قضية الأسبقية الواقعة التي تقول إن الشفقة (أو «التعاطف» كما كان يسميها سميث أحيانا) تؤدي دورا أكبر في كتاب *The Theory of Moral Sentiments* من كتاب *Discourse* أو كتاب *Emile*.

62- Rousseau, *The First and Second Discourses* (1755), trans. Victor Gourevitch (New York, 1986), pp 162, 184-85. See also Rousseau’s note, p. 226.

63- Donald Winch, *Riches and Poverty: An Intellectual History Of Political Economy in British, 1750 - 1834* (Cambridge, 1996). P. 67.

يرى وينش أن سميث كان واحدا من الأوائل الذين انتبهوا إلى صنوف التشابه بين روسو، وماندفيل، حتى أن دحض سميث لماندفيل في كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» كان أيضا دحضا لروسو (ص٦٠)، ويشدد جوزيف كروبسي، من جهة أخرى، على التشابه بين كتاب «مقال»، وكتاب «نظرية العواطف الأخلاقية».

(Adam Smith and Political. "Philosophy", In Essays on Adam Smith, ed. Andrew S. Skinner and Thomas Wilson (Oxford, 1975), P. 136, N. 4).

64- Rousseau, *Emile*, p. 235n.

٦٥- المصدر السابق ص ٢٥٠.

٦٦- المصدر السابق ص ٢٥٣.

٦٧- المصدر السابق ص ٤٠، ٥٢.

68- Rousseau, *Julie, ou La Nouvelle Heloise, in Oeuvres completes de Jean-Jacques Rousseau* (Paris, Pleiade ed., 1959), II, 567 (letter 3).

69- Rousseau, "Political Economy," in *Encyclopedia*, ed. Gendzier, p. 195.

70- Rousseau, "Considerations on the Government of Poland" (1772) in *Age of Enlightenment*, ed. Crocker, p. 242.

71- "Ecole," in *Encyclopedie*, V, 303.

72- "Education," ibid., V, 397.

73- "Legislator," in *Encyclopedia* ed. Gendzier, pp. 161-62.

74- Lough, *The Philosophes and Post-Revolutionary France*, p. 250.

75- Gay, *Voltaire's Politics*, pp. 221-22.

76- Diderot, "Observations on the Instruction of the Empress of Russia to the Deputies for the Making of the Laws," in Diderot, *Political Writings*, ed. John Hope Mason and Robert Wokler (Cambridge, 1992), p. 141.

شرع ديدرو في كتابة مؤلفه «Observations» بعد عودته من روسيا العام ١٧٧٤، وكتبه بعد ذلك بسنوات عديدة. وأُرسِلَ، بعد وفاته العام ١٧٨٤، إلى كاثرين مع مادة أخرى من مكتبته. ونُشر أول مرة العام ١٩٢٠.

77- See p. 154 above.

78- Daniel Roche, *France in the Enlightenment*, trans. Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass., 1998), p. 432.

٧٩- المصدر السابق ص ٤٢٨.

كانت الأعداد في شمال فرنسا أكبر من جنوب فرنسا، وأعلى بصورة ملحوظة في باريس (ص٢٢٨، ٦٥٩). ورأى تقدير آخر أن معرفة القراءة والكتابة ارتفعت من ٢٥٪ في العام ١٦٨٦ حتى العام ١٦٩٠ إلى ٤٠ - ٤٥٪ في العام ١٧٨٦، حتى العام ١٦٩٠م (Carlo M. Cipolla, *Literacy and Development in the West* (London, 1969). P. 62)

ولا تدعم هذه الأعداد تقرير سيمون شاما المبالغ فيه الذي يقول إن: «معدلات معرفة القراءة والكتابة كانت في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر أكبر من المعدلات في الولايات المتحدة في أواخر القرن العشرين».

Citizens A chronicle of the French Revolution (New York, 1989), P.180).

واليوم لم تعد معرفة القراءة والكتابة، تُعرف بالطبع، بأنها تقتصر على أن يوقع الشخص اسمه فقط.

80- Alan Charles Kors, “Just and Arbitrary Authority in Enlightenment Thought,” in *Modern Enlightenment and the Rule of Reason*, ed. John C. McCarthy (Washington, D.C., 1998), p. 25.

81- Diderot, “*Indigent*,” in *Encyclopedie*, VIII, 676.

82- See Alexis de Tocquevile, *Memoir on Pauperism*, trans. Seymour Drescher, ed. Gertrude Himmelfarb (Chicago, 1997).

83- Turgot, “*Fondations*,” in *Encyclopedie*, VII, 75.

84- Diderot, “*Hopital*,” ibid. VIII, 294.

85- Jaucourt, “*Mendiant*,” ibid., X, 331.

86- Jaucourt, “*Le Peuple*,” ibid., XII, 476.

87- Lough, *The Philosophes and Post-Revolutionary France*, p. 127.

88- Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, II, 25-26.

اقتُبست بداية هذه الفقرة، ولكن لم تقتبس العبارات الأخيرة، عن طريق:

Norman Hampson, *Will and Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution* (Norman, Okla., 1983), p. 22.

89- Jaucourt, "*Philantropie*," in *Encyclopedie*, XII, 504.

90- Bruun, *Enlightened Despots*, p. 102.

٩١- بالنسبة إلى الموسوعيين إبان الثورة، انظر العمل الضخم المهم:

Frank A. Kafker, *The Encyclopedists as a Group: A Collective Biography of the Authors of the Encyclopedie* (Oxford, 1996),and, with Serena L. Kafker, *The Encyclopedists as Individuals: A Biographical Dictionary of the Authors of the Encyclopedie* (Oxford, 1988).

وانظر كذلك:

Kors, *D'Holbach's Coterie*.

٩٢- انظر على سبيل المثال:

Alan Forrest, *The French Revolution and the Poor* (New York, 1981), pp. 169 ff.

وضع بعض المؤرخين كثيرا من هذه الإجراءات، ووصفوها بأنها تبشر بدولة الرفاهية، غير أنهم، مع ذلك، اعترفوا بأنهم فشلوا. انظر على سبيل المثال:

George Rude, *Robespierre: Portrait of a Revolutionary Democrat* (New York, 1975), p. 140, and Colin Jones, *Charity and Bienfaisance: The Treatment of the Poor in the Montpelier Region, 1740-1815* (Cambridge, 1982), pp. 8, 159 ff., 184 ff.

93- Emmanuel Sieyes, *Qu'est-ce que le tiers etat?* (New York, 1979 [1st French ed., 1789]), p. 10.

94- Francois Furet, "Rousseau and the French Revolution," in *The Legacy of Rousseau*, ed. Clifford Orwin and Nathan Tarcov (Chicago, 1997), p. 181.

انظر على سبيل المثال:

James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy* (New Haven, 1984), pp. 132 ff.

95- Hampson, "The Enlightenment in France," in Porter and Teich, eds., *Enlightenment in National Context*, p. 49.

96- Robespierre, *Lettres a ses commettans* (Paris, 1792), II, 55, Ernest. Hamel, *Histoire de Robespierre* (Parris, 1865), I, 427-28, F.A. Aulard, ed., La Societe des Jacobins (paris, 1891), V, 254.

97- Rousseau, "Political Economy," in *Encyclopedia*, ed. Gendzier, p.191.

98- Rousseau, *The Social Contract*, trans. G.D.H. Cole (Chicago, Great Books ed., 1952), p.439 (bk. IV, ch.8).

٩٩- المصدر السابق ص ٤٠٠ (الكتاب II، الفصل ٨).

100- *Reimpression de L'ancien Moniteur* (paris, 1858), XVII, 135 (session of July 13, 1793); ibid., XVI,748 (session of June 25, 1793).

101- Tocqueville, *The Old Regime*, pp. 12-13, 156.

102- Mona Ozouf, "Regeneration," in *A Critical Dictionary of the French Revolution*, ed. Furet and Ozouf, p. 781.

كما يوصف «التجديد» بأنه هدف التربية (ص ٧٨٥). وتعزو مادة أخرى في نفس المجلد وهي مادة «التنوير» التي كتبها برونيسلو باكزو إلى التنوير بوجه عام فكرة «التجديد الوطنية» التي تقول إن «الاعتقاد أن المؤسسات والناس طيعون بصورة لانهائية»، وأن «إمكان تغيير علم السياسة لا محدود» (ص ٦٦٤، ٦٦١).

103- Hannah Arendt, *On Revolution* (New York, 1963), pp. 54-55, 66, 69-70.

104- Maurice Cranston, *The Solotary Self: Jean-Jacques Rousseau in Exile and Adversity* (Chicago, 1997), p. 189.

الفصل الثالث

1- *The American Enlightenment: The Shaping of the American Experiment and a free Society*, ed. Adrienne Koch (New York, 1965), p. 191 (john Adams to Count Sarsfield, Feb. 3, 1786).

يرى أدمز Adams أن المقارنة ببريطانيا تجعل الرؤية أكثر وضوحا حيث كان يعمل

هناك آنذاك سفيرا.

2- Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty” in *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969).

تميز «حنة إرندت»، التى تكون «القضية الاجتماعية» بالنسبة إليها هي القضية الواضحة في الثورة الفرنسية، بين «التحرر» السياسي، و«الحرية» الاجتماعية، بيد أنها طمست بعد ذلك هذا التمييز بالتحدث عن «حرية سياسية».

(*On Revolution* [new York, 1963], p. 22).

وأعاد Geofrey Nunberg هذا التمييز في:

“Freedom Vs. Liberty: More than Just Another Word for Nothing Left to lose”, *New York Times*, March 23, 2003, P. 6.

3- Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic*, 1776-1787 (Chapel Hill, 1969), pp. 11-13.

بالنسبة إلى إدانة البلد الجديد للبلد القديم، بالمؤسسات والتقاليد وليس الأفكار، انظر مثلا:

David Grayson Allen, *In English Ways: The Movement of Societies and the Transferral of English Local Law and Customs to Massachusetts Bay in the Seventeenth Century* (Chapel hill, 1981), and David Hackett Fischer, Albion's Seed: Four British Folkways in America (Oxford, 1989).

4. *The Federalist: A Commentary on the Constitution of the United States*, ed. Robert Scigliano (New York, 2000), p. 48.

عندما ركز سكان المستعمرات على أطروحة الفساد، فإنهم كانوا يرددون شكاوى «المحليين» في إنجلترا الذين ارتكبوا في أواخر القرن السابع عشر، وأوائل القرن الثامن عشر نفس التهم ضد البرلمان، ووزراء الملك.

5- Thomas Paine, *Common Sense* (New York, 1992[reprint of 1791 ed.]), p. 58; *The Rights of Man* (New York, Dolphin ed., 1961 [1st ed., 1791-92]), p. 420 (pt.II, ch.4).

6- Henry Steele Commager, *The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realize the Enlightenment* (New York, 1977), p.182.

7- *The Political Writings of John Adams*, ed. George W. Carey (Washington, D.C., 2000), p. 701 (letter to H. Niles, Feb. 13, 1816).

8- John Adams, to the abbe de Mably, 1782, in appendix to *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America, in The Works of John Adams* (Boston, 1851), V, 495. See also Alexis de Tocqueville, *Democrasy in America*, trans. And ed. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Chicago, 2000[1st French ed., 1835, 1840]), pp. 53ff. (vol.I, pt. 1, chs. 4-5).

9- Bernard Bailyn, *To Begin the World Anew: The Genius and Ambiguities of the American Founders* (New York, 2003), pp. ix and passim.

10- *Federalist* 6, p. 27

11- Thomas Jefferson, *Writings*, ed. Merrill D. Peterson (New York, 1984), p. 911 (letter to William S. Smith, Nov. 13, 1787).

12- Ibid., pp. 889-90 (letter to Abigail Adams, Feb. 22, 1787)

13- Ibid., pp. 959-64 (letters to Madison, Sept. 6, 1789)

14- Marvin Meyers, *The Mind of the Founder: Sources of the Political Thought of James Madison* (Hanover, Mass., 1981), pp. 176-79.

15- *Federalist* 49, p. 323.

يختلف اقتباس ماديسون لهذا النص عن الاقتباس في كتاب Notes on the State of Virginia. إذ إن الإلغاء، كما هو مقتبس في كتاب The Federalist يتطلب اجتماعا يدعو إليه ثلثا أعضاء أي سلطتين من سلطات الحكومة الثلاث. وفي كتاب the Notes يكون الإلغاء بحكم السلطة التي خولتها هيئة الناخبين في ثلثي المقاطعات في الدولة (انظر .Jefferson, Writtings, p. 343).

16- Paine, *Rights of Man*, pp. 277-78, 304 (italics in original).

17- *Political Writings of John Adams*, pp. 665, 668 (Oct. 18, 1790).

18- Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Thomas Nugent (New York, 1949 [1st French ed. 1750]), p. 34 (bk. IV, sect. 5).

فيما يخص مونتسكيو من حيث إنه كلاسيكي أمريكي، انظر:

Paul Merrill Spurlin, *The French Enlightenment in America: Essay on the Times of the Founding Fathers* (Athens, Ga., 1984), pp. 89ff.

١٩- مقتبس في:

Herbert J. Storing, *What the Anti-Federalists Were For* (Chicago, 1981), p.73 (a reprint of Storing's of introduction to Vol. I of the Complete Anti-Federalist [Chicago, 1978]).

بالنسبة إلى فكرة «الفضيلة الكلاسيكية» كما يفهمها المناهض للفدرالي، انظر:

Wood, *Creation of the American Republic*. يعّدل وود، إلى حد ما، أطروحته

في مقدمة طبعة ١٩٩٨.

20- Jefferson, *Writings*, p. 290 (Notes on Virginia, query 19).

21- *Federalist* 84, p. 549

٢٢- فيما يخص تفسير لوك، انظر على سبيل المثال:

Thomas L. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: the Moral vision of the American Founders and the Philosophy of Locke* (Chicago, 1988); Micheal P. Zuckert, *The natural Rights Republic: Studies in the foundation of the American Political Tradition* (Notre Dame, Ind., 1996); and T.H. Breen, " The Lockean Moment: The Language of Rights on the Eve of the American Revolution," lecture delivered at Oxford University, May 15, 2001.

فيما يخص التفسير الأسكتلندي، انظر:

Garry Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (New York, 1978), and Garry Wills, *Explaining America: The Federalist* (New York, 1981).

23- Jeferson, *Writtings*, p. 874 (letter to Maria Cosway, Oct. 12, 1786).

24- Ibid., pp. 901-2 (letter to Peter Carr, Aug. 10, 1787). See Henry May, *The Enlightenment in America* (Oxford, 1976), p. 296, for letter to Adams, Oct. 14, 1815.

25- *Federalist* 12, p. 70.

دور التجارة والرأسمالية في فكر المؤسسين موضوع نقاش وخلاف كبير. ففي كتاب *Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790s* (New York, 1984) يؤكد Joyce Appleby أن الجمهوريات الجيفرسونية في تلك الفترة مالت إلى الرأسمالية برضا وتأييد. وقد عارض ذلك ستانلي إيلكنز وإيريك ماكيتريك في: *The Age of Federalism: The Early American Republic*, 1788-1800 (Oxford, 1993), pp. 109-13 and p. 760 n. 31. انظر كذلك Peter McNamara, *Political Economy and Statesmanship: Smith, Hamilton, and the Foundation of the Commercial Republic* (Dekalb, III., 1998), and *How Capitalistic Is the Constitution?*, ed. Robert A. Goldwin and William A. Schambra (Washington, D.C., 1982).

26- *Federalist* 51, p.331.

27- *Federalist* 10, p.61.

28- Richard Hofstadter, *The American Political Tradition and the Men Who Made It* (New York, 1948), p. 3.

(اقتباس من هوارس وايت)

29- David Hume, "Idea of a Perfect Commonwealth," in *David Hume's Political Essays*, ed. Charles, Ed. Charles W. Hendel (Indianapolis, 1953), p. 157.

30- *Federalist* 9,p.50.

31- *Political Writings of Adams*, p. 652 (letter to Abigail Adams, July 1, 1779).

32- Wood, *Creation of the American Republic* (1998 ed.), p. 124 (Samuel Adams letter to John Langdon, Aug.7, 1777).

33- Ibid. (Rush to John Adams, Aug. 8, 1777)

34- *Federalist* 55, p. 359

35- *Federalist* 10,p.59

36- *The Debates in the Several State Conventions, on the Adoption of the Federal Constitution*, ed. Jonathan Elliot (Philadelphia, 1907), III, 536-37.

37- Michael Novak, *On Two Wings: Humble Faith and Common sense at the American Founding* (San Francisco, 2002), p.34, quoting Rush, " Of the Mode of the Education Proper to a Republic," 1798.

٣٨- الوثيقة مع التصحيح المكتوب بخط اليد موجودة في مكتبة الكونجرس.

39- Richard D. Brown, " The Idea of an Informed Citizenry in the Early Republic, in his *Devising Liberty: Preserving and Creating Freedom in the New American republic* (Stanford, Calif., 1995), p. 160.

40- Memoir, *Letters, and Remains of Alexis de Tocqueville* (London, 1861), I, 359 (letter to M. de Kergorlay, n.d.).

41- Tocqueville, *Democracy in America*, pp. 282, 278 (vol. I, pt.1, ch. 9)

شرح توكفيل المسألة بصورة أكثر صرامة في خطاب إلى م.دو كيرغورلاي، حيث يقول: «أعتقد أن الحرية السياسية، بوصفها مبدأ عاما تزيد الشعور الديني بدلا من أن تجعله يتضاءل وينقص. وثمة تشابه عائلي أكبر مما هو مفترض بين الانفعالين (Memoir, I, 360)».

42- Mark A. Noll, *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln* (Oxford, 2002),pp. 161 ff.

أعطى نول عنوانا فرعيا في الفصل الذي كتبه عن النزعة التبشيرية بالإنجيل العام ١٧٩٠ تقريبا بوصفه التاريخ بالنسبة إلى ظهور النزعة

التبشيرية بالإنجيل من جديد من حيث إنها قوة حيوية (ص ١٦١)، بيد أن هذا التاريخ قد تزحزح في النص أحيانا إلى منتصف سنوات ١٧٨٠ (ص ١٧٩، ١٨١ مثلا). وبالنسبة إلى العلاقة بين النزعة التبشيرية بالإنجيل والثورة انظر أيضا:

J.C.D Clark, *the Language of Liberty, 1660-1832: political Discourse and Social Dynamics in the Anglo-American World* (Cambridge, 1994), pp. 336 and passim.

(تظهر «النزعة التبشيرية بالإنجيل» الأمريكية بالمعنى اللاهوتي والروحي هنا بالحرف الصغير e من حيث إنها تتميز عن «النزعة التبشيرية بالإنجيل البريطانية»، المكتوبة بالحرف الكبير E، التي تدل على فرقة خاصة داخل كنيسة إنجلترا).

43- Noll, *America's God*, p. 162.

44- Roger Finke and Rodney Stark, *The Churching of America, 1776-1990* (new Brunswick, N.J., 1994), p. 30.

45- James H. Huston, *Religion and the Founding of the American Republic* (Washington, D.C., 1998),p. 32.

46- Noll, *America's God*, p. 64

47- Huston, *Religion and the Founding of the American Republic*, pp. 32-33.

48- Nathan O. Hatch, *The Sacred Cause of Liberty: Republican thought and the Millennium in Revolutionary New England* (New Haven, 1977), pp. 2-3; انظر أيضا ص ١٧ وفي كتاب آخر *The Democratization of American Christianity* (New Haven, 1989),

يربط هاتش ديموقراطية المسيحية بجعل المجتمع الأمريكي ديموقراطيا. ويعالج ذلك الكتاب فترة متأخرة، هي أوائل القرن التاسع عشر، حيث يكون لفظ «جعله ديموقراطيا» ملائما. وربما يحذر هنري من توحيد

تنوير القرن الثامن عشر بالديموقراطية (*The Enlightenment in America*, pp. 361-62). ولقد كان المذهب الجمهوري، وليست الديموقراطية، موضوع الخلاف في أمريكا.

49- Martin E. Marty, *Religion, Awakening and Revolution* (Wilmington, N.C.,1977),p. 130.

50- Tocqueville, *Democracy in America*, p.278 (vol. I, pt.2, ch.9)

51- Hutson, *Religion and the Founding of the American Republic*, pp. 91-93.

52- Jefferson, *Writings*, pp. 285, 289 (Notes on the State of Virginia, queries 17, 18).

53- Hutson, *Religion and the Founding of the American Republic*, p. 96, citing a Ms in the Library of Congress by the Rev. Ethan Allen.

54- Tocqueville. *Democracy in America*, pp. 43-44 (vol. Ipt. 1, ch.2).

٥٥- المصدر السابق ص ٢٨٠ (المجلد I، الجزء ٢، الفصل ٩).

٥٦- المصدر السابق ص ٢٨٢.

٥٧- المصدر السابق ص ٢٨٠.

٥٨- المصدر السابق ص ٥١٩ - ٢٠ (المجلد II، الجزء ٢، الفصل ١٥).

59- George Washington, *Writings* (New York, Library of America ed., 1997), p. 971.

60- Vincent Phillip Munoz, "George Washington on Religious Liberty," *Review of politics* (Winter 2003).

61- *Works of John Adams*, IX, 229 (letter to Offer of the 1st Regiment, Oct. 11, 1798).

62- *Political Writings of John Adams*, p. 663 (letter to Richard Price, Apr.19, 1790).

وقد أقر في هذا الخطاب بتسليم الموعظة التي ألهمت كتاب بيرك Reflection.

63- William Cabell Bruce, *Ben Franklin, Self - Revealed* (New York, 1917) p.90

64- Hatch, *Sacred Cause of Liberty*, pp. 2-3

65- *The Autobiography of Benjamin Franklin* (New York, 1995) [reprint of 1886 ed.]), pp. 133-35.

66- Quoted in Walter Isaacson, *Benjamin Franklin: An American Life* (New York, 2003), p. 451 (speech, June 28, 1787).

٦٧ - يبين ماي هذا الموقف الغريب واللافت للنظر أنه «تطابق من المحتمل جدا أن يكون مكررا ومعادا في السياسة الأمريكية» (*The Enlightenment in America*, p. 278).

٦٨- المصدر السابق ص ١٣٧.

69- *Works of John Adams,* X, 53 (July 13, 1813).

70- See above P. 44 n.

71- Spurlin, *The French Enlightenment in America*, p. 115.

72- J. Hector St. John de Crevecoeur, *Letters from an American Farmer and Sketches of Eighteenth Century America*, ed. Albert E. Stone (London, 1986 [1st ed. 1782]),p 240.

(تظهر هذه الفقرة في the Sketches وهي اثنتا عشرة مقالة حُذفت من the Letters من حيث إنها نشرت في أول الأمر، وطبعتها مطبعة جامعة ييل العام ١٩٥٢).

73- Jefferson, *Writings*, p. 259 (Notes on the State of Virginia, query 14).

74- Ralph Lerner, *The Thinking Revolutionary: Principle and Practice in the New Republic* (Ithaca, N.Y., 1987), p.65.

75- *Jefferson's Letters*, ed. Willson Whitman (Eau Clair, Wis., n.d.), p.32 (letter to Mrs. Trist, Aug. 18, 1785).

تحدث جيفرسون، فيما بعد بخمس سنوات عن جمهورية ذات ثلاثين مليونا.

76- Daniel J. Boorstin, *The Americans: The Colonial Experience* (Nor-walk, Conn., 1987 [1st ed. 1958]), p. 79.

77- Jefferson, *Writings*, pp. 1312-13 (letter to Alexander von Humboldt, Dec. 6, 1813).

78- Washington, *Writings*, P. 788 (Message to Congress, Oct. 25, 1791).

نقل توكفيل هذه الفقرة بصورة غير دقيقة: «إننا أكثر استنارة، وقوة من الأمم الهندية، وإنه فخر لنا أن نعاملهم بطيبة، بل وحتى بكرم».

Democracy in America, P. 320 (Vol. 1, Pt. 2, Ch. 10])

وقد لاحظ محررو عمل توكفيل الاختلاف بين الاقتباس وعبارة واشنطن الحقيقية.

79- Washington, *Writings*, p 956 (Address to Cherokee nation, Aug. 29, 1796).

80- Jefferson, Writings, pp. 1115-16 (letter to Benjamin Hawkins, Feb. 18, 1803).

81- Quoted by Lerner, *The thinking Revolutionary*, p. 150

82- Dee E. Andrews, *The Methodists Revolutionary America*, 1760-1800: *The Shaping of an Evangelical Culture* (Princeton, 2000), pp. 125, 130.

83- Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (rev.ed., Cambridge, Mass., 1992), p. 236.

84- Washington, *Writings*, p. 973.

85- *Federalist* 54, p. 349; Federalist 42, p. 268.

86- *American Englightment*, ed. Koch, p. 568 (Hamilton to Jay, march 14, 1779).

87- Jefferson, *Writings*, p. 264 (Notes on Virginia, query 14).

يقول جيفرسون إن السود أدنى وأقل شأنا بكثير من الهنود، إذ إن الهنود لديهم قدرات فنية، ولفظية لا نجدها لدى السود.

88- Ibid., p.44 (Autobiography).

89- *American Enlightenment*, ed. Koch, pp. 458-60 (Madison to Robert J. Evans, June 15, 1819).

90- Herbert, J. Storing, “Slavery and the Moral Foundatioins of the American Republic, “In *The Moral Foundations of the American Republic*”, Ed.

Robert H. Horwitz (2nd ed. Charlottesville, Va., 1979), P. 225.

ويستمر ستورينغ ليبرهن على أن الحرية المزعومة في وثيقة الإعلان هي نفسها غامضة؛ لأنها افترضت مسبقا حق المحافظة على الذات كما يراه لوك، والذي يرادف المصلحة الذاتية، وبذلك خلقت تناقضا بين حق (أو حرية) العبد، وحرية سيده.

91- *Federalist*, P. 236. See also Federalist 85, P. 561.

خاتمة

1- Bernard Bailyn, *To Begin the World Anew : The Genius and Ambiguities of the American Founders* (New York, 2003), P. 104. See also pp. 126-30.

2- Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Trans, and ed. Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Chicago, 2000[1st French ed., 1835, 1840]), p. 363. (Vol. I, pt. 2, Ch. 10).

٣- المصدر السابق ص ٣٩٥.

٤- بالنسبة إلى مناقشة مالتوس في علاقته بسميث وخلفائه، انظر:

Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (New York, 1983), pp. 100 ff.

5- Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, ed. Elizabeth Boody Schumpeter (New York, 1954), P. 835.

6- Gertude Himmelfard, *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians* (New York, 1991), P. 309.

7- Tocqueville, *Democracy in America*, pp. 502-3 (Vol. II, pt. 2. Ch. 8).

8- Peter Gay, *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment,* (New York, 1964), P. 130.



المؤلفة في سطور

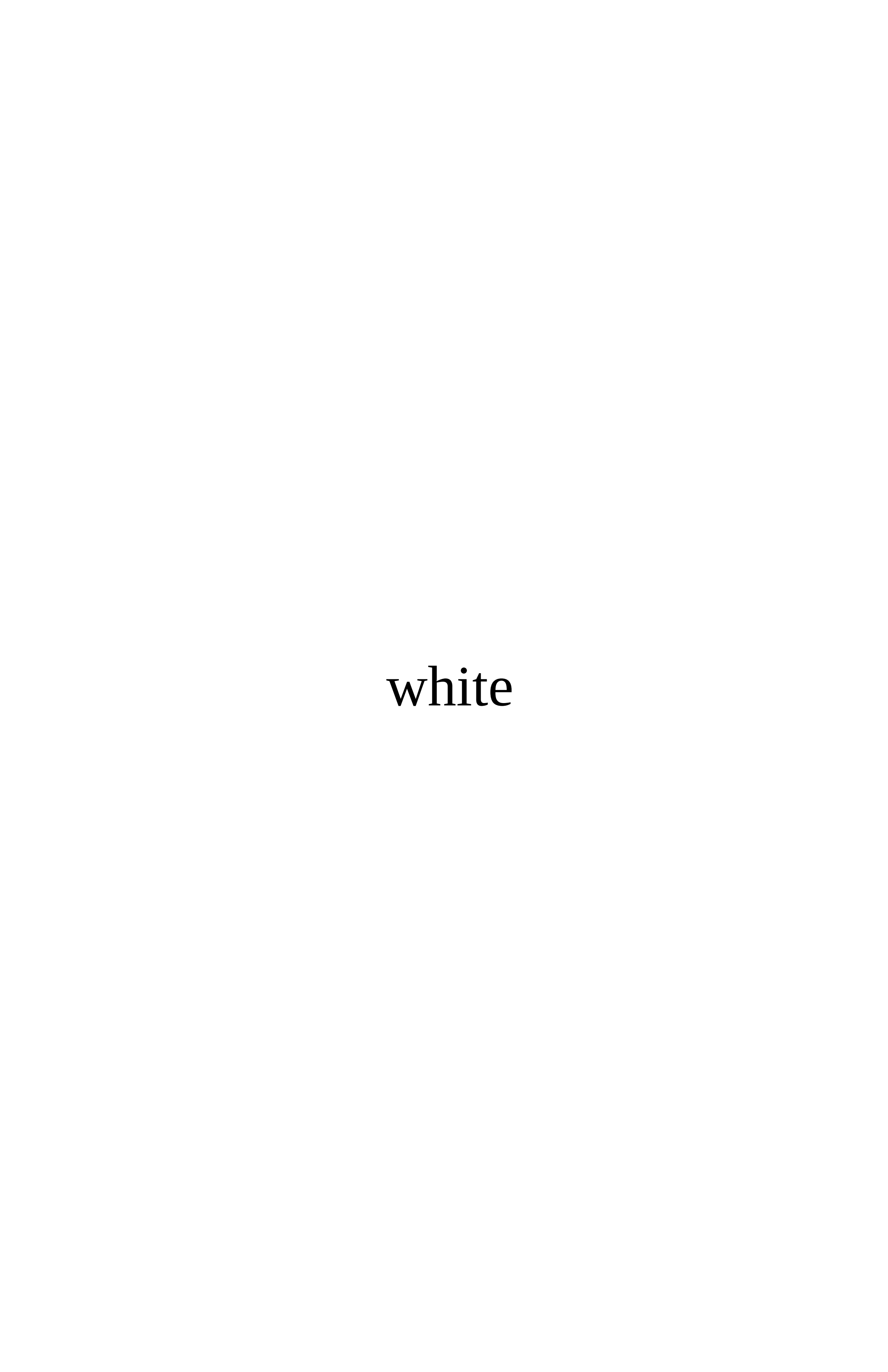
غيرترود هيملفارب

* أستاذ فخري للتاريخ في كلية الدراسات العليا بجامعة نيويورك حتى العام ١٩٨٨.
* حصلت على الدكتوراه في العام ١٩٥٠ من جامعة شيكاغو.
* زميل في الأكاديمية البريطانية، والجمعية الفلسفية الأمريكية، والأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، والجمعية الأمريكية للعلوم الإنسانية.
* من أهم مؤلفاتها: «التفسير الأخلاقي للمجتمع»، «الفقر والشفقة»، «التاريخ الجديد والقديم»، «عن الحرية والليبرالية».

المترجم في سطور

د. محمود سيد أحمد

* من مواليد جمهورية مصر العربية.
* حصل على الدكتوراه في العام ١٩٨٦.
* أستاذ سابق بجامعة طنطا، ويعمل الآن أستاذا مساعدا بجامعة الكويت.
* من أهم مؤلفاته:
  - مفهوم الغائية عند كانط.
  - دراسات في فلسفة كانط السياسية.
  - فلسفة الحياة: دلتاي نموذجا.
  - الدولة عند نوزك.
  - الأخلاق عند هيوم.
  - البراجماطيقا عند هابرماس.
* وله مجموعة من البحوث والترجمات.


white

سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام ١٩٧٨.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

١ ـ الدراسات الإنسانية: تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية: اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات.

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة.

٤ ـ الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقى ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

٥ ـ الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحـــرص سلسلة «عـــالم المعـــرفـــة» على أن تكـــون الأعـــمـــال المترجـمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقـتـراحـات التـأليف والتـرجـمـة المقـدمـة من المتـخـصـصين، على ألا يـزيد حـجـمـها على ٣٥٠ صـفـحـة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. **والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها**. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسمائة دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل عشرين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخطوطة ـ المؤلفة والمترجمة ـ من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.



على القراء الذين يرغبون في استدراك ما فاتهم من إصدارات المجلس التي نشرت بدءا من سبتمبر ١٩٩١، أن يطلبوها من الموزعين المعتمدين في البلدان العربية:

الكويت:

شركة المجموعة الكويتية للنشر والتوزيع
الشويخ – المنطقة التجارية الحرة – شارع
الموفنبيك – مبنى D14 – الدور الأول
ص. ب 29126 – الرمز البريدي 13150
ت: 24613535 – فاكس 24613536

الإمارات:

شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع
دبي، ت: 97142666115 – فاكس: 2666126
ص. ب 60499 دبي

السعودية:

الشركة السعودية للتوزيع
الإدارة العامة – شارع الملك فهد (الستين سابقا) –
ص. ب 13195
جدة 21493 ت 6530909 – فاكس 6533191

سورية:

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات
سورية – دمشق ص. ب 12035(9631)
ت 2127797 ـ فاكس 2122532

مصر:

دار الأخبار
٦ ش الصحافة ـ الجلاء ـ القاهرة
ت 0020225806400
فاكس 0020225782632

المغرب:

الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر
والصحافة (سبريس)
70 زنقة سجلماسة الدار البيضاء
ت 22249200 ـ فاكس 22249214 (212)

تونس:

الشركة التونسية للصحافة
تونس – ص. ب 4422
ت 322499 ـ فاكس 323004 (21671)

لبنان:

شركة الشرق الأوسط للتوزيع
ص. ب 11/6400 بيروت 11001/2220
ت 487999 ـ فاكس 488882 (9611)

اليمن:

القائد للتوزيع والنشر
ص. ب 3084

الأردن:

وكالة التوزيع الأردنية
عمان ص. ب 375 عمان – 11118
ت 5358855 ـ فاكس 5337733 (9626)

البحرين:

مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف
ص. ب 224/ المنامة – البحرين
ت 294000 – فاكس 290580 (973)

عمان:

المتحدة لخدمة وسائل الإعلام
مسقط ص. ب 3305 – روي
الرمز البريدي 112
ت 700896 و 788344 ـ فاكس 706512

قطر:

دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع
الدوحة ص. ب 3488 – قطر
ت 4661695 ـ فاكس 4661865 (974)

فلسطين:

وكالة الشرق الأوسط للتوزيع
القدس/ شارع صلاح الدين 19
ص. ب 19098 ـ ت 2343954
فاكس 2343955

السودان:

مركز الدراسات السودانية
الخرطوم ص. ب 1441 ـ ت 488631 (24911)
فاكس 362159 (24913)

نيويورك:

MEDIA MARKETING RESEARCHING
25 - 2551 SI AVENUE LONG ISLAND
CITY NY - 11101 TEL: 4725488
FAX: 1718 - 4725493

لندن:

UNIVERSAL PRESS & MARKETING LIMITED
POWER ROAD. LONDON W 4SPY.
TEL: 020 8742 3344
FAX: 2081421280

تنويه

للاطلاع على قائمة كتب السلسلة انظر عدد ديسمبر (كانون الأول) من كل سنة، حيث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير ١٩٧٨.

قسيمة اشتراك في إصدارات
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

البيان	سلسلة عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		جريدة الفنون	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسات داخل الكويت	25		12		12		20		12	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		8	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24			36
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12			24
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		48
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		36
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		36
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		24

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:

العنوان:

اسم المطبوعة: مدة الاشتراك:

المبلغ المرسل: نقدا/شيك رقم:

التوقيع: التاريخ: / / ٢٠٠م

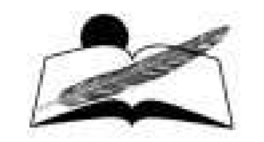
تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت، ويرسل إلينا بالبريد المسجل.

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب 23996 الصفاة - الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

بدالة: 22416006 (00965) - داخلي: 196 / 195 / 194 / 193 / 153 / 152



هذا الكتاب

هذا الكتاب هو محاولة طموح لتخليص التنوير من النقاد الذين انتقدوه بقسوة، ومن المدافعين الذين هللوا وصفقوا له من غير نظرة نقدية إليه، ومن مفكري ما بعد الحداثة الذين أنكروا وجوده، ومن المؤرخين الذين قللوا من شأنه، أو حطوا من قدره، وفضلا عن ذلك من الفرنسيين الذين تحكموا فيه، واستولوا عليه عنوة، ولتخليص التنوير من هؤلاء، فإن المؤلفة تعيده، في جزء منه، إلى البريطانيين الذين أعانوا على إيجاد تنوير يختلف عن تنوير الفرنسيين أتم الاختلاف.

يقدم الكتاب بشكل مختصر صنوف التنوير الثلاثة، وبذلك فإن التنوير البريطاني يمثل «سوسيولوجيا الفضيلة»، ويمثل التنوير الفرنسي «أيديولوجيا العقل»، ويمثل التنوير الأمريكي «علم سياسة الحرية». فلقد كان فلاسفة الأخلاق البريطانيون علماء اجتماع، كما كانوا فلاسفة، واهتموا بالإنسان في علاقته بالمجتمع، ونظروا إلى الفضائل الاجتماعية من أجل بناء مجتمع سليم وإنساني. وكانت لدى الفرنسيين رسالة أكثر سموًا هي: جعل العقل المبدأ الذي يحكم المجتمع، وكذلك الذهن، وذلك لـ «عقلنة» العالم، إذا جاز هذا التعبير. وحاول الأمريكيون، بصورة أكثر تواضعا، أن يخلقوا «علما جديدا للسياسة» يقيم الجمهورية الجديدة على أساس سليم للحرية.

إن جوهر هذا الكتاب هو شرح - وعرض تقويمي - للتنوير البريطاني، مع التنوير الفرنسي، والتنوير الأمريكي اللذين يخدمان بوصفهما مغايرين للتنوير البريطاني.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 284 - 5

رقم الإيداع (٠٢٨ /٢٠٠٩)